KARL SUSO FRANK

MANUALE DI STORIA DELLA CHIESA ANTICA

Collaborazione
della
DOTT. ELISABETH GRÜNBECK

LIBRERIA EDITRICE VATICANA
00120 CITTÀ DEL VATICANO

Titolo originale dell'opera:
Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche

Traduzione dal tedesco
di *Edmondo Coccia*

In copertina:
SS. Pietro e Paolo. Scuola degli Angeli Graduale sec. XIV
Firenze, Biblioteca Laurenziana

ISBN 88-209-2926-0

PREFAZIONE

Questo manuale di storia della Chiesa non può nascondere la sua provenienza. L'opera da cui trae la sua origine è la nota «Storia della Chiesa» di K. Bihlmeyer-H. Tüchle. Il nuovo approccio storico si ricollega, in quest'opera esemplare, con una lunga tradizione invalsa nella rappresentazione della storia della Chiesa. Questa tradizione ebbe inizio con il modesto contributo didattico pubblicato nel 1861 a Rottenburg/Neckar da Franz Xaver Funk (1840-1907), docente di storia della Chiesa a Tubinga. In una forma ampliata il trattato venne ripubblicato nel 1866 nelle edizioni F. Schöningh a Paderborn.

Per circa un secolo la casa editrice continuò a pubblicare tale trattato, che dopo la morte del primo compilatore venne curato dal suo successore a Tubinga, Karl Bihlmeyer (1874-1942). Nelle sue mani l'opera ebbe sei nuove edizioni e venne articolata alla fine in tre volumi. Il «Bihlmeyer» diventò nella prima metà del ventesimo secolo il testo dell'insegnamento universitario della storia della Chiesa in Germania. Traduzioni in inglese, francese, italiano e polacco assicurarono all'opera notevoli possibilità di diffusione anche oltre l'ambito germanofono.

Dopo la Seconda Guerra mondiale, Hermann Tüchle (1905-1986) assunse la responsabilità del trattato e pubblicò come il suo predecessore altre edizioni. Negli anni 1966-1969 H. Tüchle concluse il suo lavoro d'integrazione e di continuazione dell'opera. L'autorevole trattato apparve successivamente in ristampa immutata. Una nuova rielaborazione, auspicata per anni dall'editore e divenuta oggetto di diversi tentativi, non venne purtroppo realizzata. Dall'ultimo progetto editoriale di una nuova edizione e di un'adeguata prosecuzione dell'opera nel suo impianto generale si è arrivati oggi alla possibilità di offrire, in forma mutata e resa autonoma, la presente «Storia della Chiesa antica».

Il manuale si attiene nella sua struttura al modello originale. Si propone quindi la tradizionale distribuzione della materia in due grossi periodi: il periodo precedente all'imperatore Costantino e quello successivo. Si è conservata anche l'ulteriore articolazione, che nelle due parti presenta all'incirca un'eguale ampiezza. I grandi temi e i singoli eventi procedono di volta in volta dalla storia esterna a quella interna della Chiesa e cercano di abbracciare cronologicamente e nei fatti reali tutto ciò che riguarda la fede e la vita della Chiesa antica. La ripartizione di questi singoli eventi in paragrafi è egualmente ripresa dal modello. Ma è sembrato opportuno apportare, qui, alcuni cambiamenti e nuovi ordinamenti della materia.

Sono consapevole che questa organizzazione della materia può essere oggetto di critiche. Ma dubbi e riserve potrebbero sollevarsi anche contro qualsiasi

altra articolazione e distribuzione dei materiali raccolti. Il criterio qui adottato può trovare una sua giustificazione nel modello già sperimentato; esso può soddisfare completamente all'esigenza del trattato, che è quella di voler informare nel modo più ampio possibile.

La realizzazione dell'opera risulta completamente autonoma rispetto al modello. È rimasta certamente, nel suo insieme, la concatenazione dei fatti, ma si è avuta cura di riepilogare e di presentare in maniera sintetica e sommaria anche i risultati offerti dalla ricerca storica negli ultimi cinquant'anni. Ciò doveva condurre inevitabilmente a un nuovo testo. A dire il vero, il testo non può informare su fatti nuovi e diversi. La lunga prassi dell'insegnamento di storia della Chiesa ha portato a un certo sapere standardizzato e a una certa quantità di notizie indispensabili, che era necessario rispettare. Il nuovo manuale, quindi, non può dire se non ciò che è stato già detto dai suoi predecessori, niente di più e niente di meno. Non c'è bisogno di rilevare che il manuale non si propone come una serie di appunti per tenere lezioni, ma va considerato come un'utile guida e un informatore fidato sulla storia della Chiesa antica.

L'elaborazione del manuale ha richiesto anni e anni di lavoro, condotto insieme ai consueti compiti d'insegnamento e d'attività accademica; spesso si sono frapposti altri impegni, che hanno impedito di attendere in maniera continuativa alla sua stesura.

Al risultato dell'opera, così come oggi si presenta, ha contribuito in misura notevole la mia collaboratrice, dottoressa Elisabeth Grünbeck. Il suo slancio giovanile e la sua profonda conoscenza della materia hanno contribuito a conferire al libro, in maniera determinante, il suo aspetto definitivo. Il suo impegno e la sua dedizione, che l'hanno portata ad accantonare progetti personali, mi spingono ad esprimerle il mio grazie più sincero. Un grazie altrettanto sincero va alla mia segretaria, signora Christa Baur. Alle sue mani si deve la produzione del manoscritto, un lavoro che essa ha condotto con totale partecipazione personale e impegnando tutte le sue forze. Con gratitudine voglio ricordare anche tutti gli assistenti degli ultimi anni, che mi hanno aiutato con diligenza e attenzione nella ricerca scientifica e hanno svolto volentieri il lavoro loro assegnato. Ringrazio infine la casa editrice F. Schöningh, dalla quale è venuta da molto tempo la sollecitazione per una nuova elaborazione del «Bihlmeyer-Tüchle». L'editore ha anche accettato il progetto reso autonomo; in paziente attesa ho dovuto purtroppo pretendere da lui quasi l'impossibile!

L'autore

ABBREVIAZIONI

ACO	Acta conciliorum eocumenicorum
ACW	Ancient Christian Writers
AHC	Annuarium historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AHR	American Historical Review
a.l.c.	Al luogo citato
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft
AnBoll	Analecta Bollandiana
AnPh	L'année philologique
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
Aug.	Augustinianum
Aug(L)	Augustiniana (Lovanio)
AugSt	Augustinian Studies
BAG	Beiträge zur Alten Geschichte
BAL	Bulletin de antiquités Luxembourgeoises
BAug	Bibliothèque augustinienne
BGrL	Bibliothek der griechischen Literatur
BHG	Bibliotheca hagiographica graeca
BHL	Bibliotheca hagiographica latina
BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis
Bib.	Biblica
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique
BPat	Biblioteca Patristica
BPatr	Bibliographia Patristica
BSig.SR	Bulletin signaletique. Sciences réligieuses
BSS	Bibliotheca Sanctorum
ByF	Byzantinische Forschungen
Byz	Byzantion
ByZ	Byzantinische Zeitschrift
BZ	Biblische Zeitschrift

c	commento
ca.	circa
CANT	Clavis Apocryphorum Novi Testamenti
CAr	Cahier archéologique
CChr	Corpus Christianorum, cf § 3,1b
cf	confronta
CIAC	Atti dei Congressi Internazionali di Archeologia Cristiana
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CJ	Codex Iustinianus, cf § 3,1e
CM	Classica et mediaevalia
COD	Conciliorum oecumenicorum decreta
CollTP	Collana di testi patristici
Comm.	Commentarius, Commentarii (con le abbreviazioni dei libri biblici secondo la Vulgata)
Const. Apost.	Costituzioni Apostoliche (edizioni cf § 75,10)
CPA	Commentario ai Padri Apostolici
CorPatr	Corona Patrum
CPG	Clavis patrum Graecorum
CPJ	Corpus papyrorum Judaicorum
CPL	Corpus patrum Latinorum
CPPM	Clavis Patristica pseudepigraphorum Medii Aevi
CPS	Corona Patrum Salesiana
CS	Cristianesimo nella storia
CSCO	Corpus scriptorum Christianorum orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus scriptorum historiae Byzantinae
CSLPar	Corpus scriptorum Latinorum Paravianum
CTh	Codex Theodosianus, cf § 3,1e
CuFr	Collection des universités de France
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie
DH	Denzinger, cf § 3,1c
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
Dig.	Digesti, nel Corpus Iuris Civilis, cf CJ
diss.	dissertazione

DOP	Dumbarton Oak Papers
DPAC	Dizionario patristico e di antichità cristiane
DSp	Dictionnaire de spiritualité
DThC	Dictionnaire de theologie catholique
EBB	Elenchus Bibliographicus Biblicus
ediz.	edizione/i
EJ	Encyclopedia Judaica
EL	Ephemerides liturgicae
Ep./Epist.	Epistula, Lettera
EThL	Ephemerides theologicae Lovanienses
FaCh	Fathers of the Church
FC	Fontes Christiani
FlorPatr	Florilegium Patristicum
FMSt	Frühmittelalterliche Studien
FS	Festschrift [scritti in onore di]
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GCS	Gli scrittori cristiani greci dei primi tre secoli
Gn	Gnomon
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
Greg	Gregorianum
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
Gym	Gymnasium
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte
H.E.	Historia ecclesiastica
Hefele-Leclerq	cf § 4,6b
HeyJ	Heythrop Journal
Hist.	Historia
HJ	Historisches Jahrbuch
Hom.	Homilia (con le abbreviazioni dei libri biblici secondo la Vulgata o la corrispondente abbreviazione)
HThR	Harvard Theological Review
HZ	Historische Zeitschrift
ICUR	Inscriptiones christianae urbis Romae
ILCV	Inscriptiones Latinae Christianae veteres

ILS	Inscriptiones Latinae Selectae
Iren	Irenikon
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JdI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JECS	Journal of Early Christian Studies
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JES	Journal of Ecumenical Studies
JETS	Journal of the evangelical theological society
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie
JÖB	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik
JRH	Journal of religious history
JRS	Journal of Roman studies
JThS	Journal of Theological Studies
KGMG	Kirchengeschichte als Missionsgeschichte
Kl	Kleronomia
KlT	Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen
KuD	Kerygma und Dogma
LAW	Lexikon der Alten Welt
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LCL	Loeb Classical Library
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LP	Liber Pontificalis
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
MD	La Maison-Dieu
MDALR	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung
MEFRA	Mélanges de l'école française de Rome, Série « Antiquité »
MGH	Monumenta Germaniae historica, v. § 3,1b
MSR	Mélanges de science réligieuse
MThZ	Münchner Theologische Zeitschrift
Mus.	Le Muséon
NHC	Nag Hammadi-Codex
Nhs	Nag Hammadi Studies
Nov.	Novellae Constitutiones, cf CJ; Cth

NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers
NRTh	Nouvelle revue théologique
NT	Novum Testamentum, Leida
nts	neotestamentario
NTS	New Testament Studies
NZ	Numismatische Zeitschrift
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OECT	Oxford Early Christian Texts
OKS	Ostkirchliche Studien
Opitz	Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits
OrChr	Oriens Christianus
par.	paralleli dei Vangeli sinottici
ParOr	Parole de l'Orient
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PLS	Patrologia Latina Supplementum
PO	Patrologia Orientalis
POC	Proche-Orient chrétien
Praef.	Praefatio
PRE Suppl.	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementum
prol.	prologo
PS	Patrologia Syriaca
PTS	Patristische Texte und Studien
QLP	Questions liturgiques et paroissiales
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RAM	Revue d'ascétique et de mystique
RB	Revue biblique
RBen	Revue Bénédictine
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
RDC	Revue de droit canonique
REA	Revue des études anciennes
REArm	Revue des études Arméniennes
REAug	Revue des études Augustiniennes
RechAug	Recherches Augustiniennes

REL	Revue des études latines
RevSR	Revue des sciences religieuses
RHDF	Revue historique de droit français et étranger
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RHEF	Revue de l'histoire de l'église de France
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RHR	Revue de l'histoire des religions
rist.	ristampa
RivAC	Rivista di archeologia cristiana
RMAL	Revue du moyen-âge
RNord	Revue du nord
ROC	Revue de l'Orient chrétien
RQ	Römische Quartalschrift
RSCI	Rivista di storia della chiesa in Italia
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RSR	Recherches de science religieuse
RThAM	Recherches de théologie ancienne et médievale
RThom	Revue Thomiste
RThPh	Revue de théologie et de philosophie
RTL	Revue théologique de Louvain
RUB	Revue de l'Université de Bruxelles
Sal.	Salesianum
SBFLA	Studii biblici Franciscani liber annuus
SC	Sources chrétiennes
ScEc	Sciences ecclésiastiques
ScEs	Sciences et Esprit
SecCen	The Second Century
ScrGrPatr	Scritti greci e patristici
ScrGrLat	Scrittori greci e latini
sec.	secolo/i
SHG	Subsidia hagiographica
SSAM	Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo
Stat.eccl.ant.	Statuta ecclesiae antiqua (ediz. cf § 64)
StMed	Studi medievali

StMon	Studia monastica
StPatr	Studia Patristica
StTh	Studia theologica
t	testo
TC	Traditio Christiana
TeR	Testi e ricerche
ThPh	Theologie und Philosophie
ThQ	Theologische Quartalsschrift
ThR	Theologische Rundschau
ThZ	Theologische Zeitschrift
Tr.	Traditio
trad.	traduzione
Trad.Chr	Traditio christiana
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TS	Theological Studies
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Verbum caro
VetChr	Vetera Christianorum
VigChr	Vigiliae Christianae
VigChr.Suppl.	Vigiliae Christianae Supplementum
VL	Vetus Latina
vts	veterotestamentario
vol./voll.	volume/volumi
WSt	Wiener Studien
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung
ZSRH.R	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

I. Introduzione

§ 1. Storia della Chiesa antica

1. Metodi della storia ecclesiastica

La storia ecclesiastica è una disciplina storica che lavora con gli stessi metodi della cosiddetta storia profana: esamina fonti scritte e monumentali ricorrendo agli strumenti dell'analisi storico-critica, della storia della letteratura e del pensiero, della storia sociale ed economica, dell'antropologia e della psicologia, ecc. Sia la storia profana che la storia ecclesiastica debbono render conto dei loro presupposti ermeneutici, riflettere i loro modi di porre i problemi e i loro metodi specifici, giustificare la loro interpretazione delle fonti. In tale prospettiva, esse non sono discipline fondamentalmente diverse, ma operano in ambiti specifici della scienza storica, che si completano e giovano reciprocamente. Ci si può occupare in maniera significativa di storia ecclesiastica soltanto in connessione reciproca con la storia profana.

2. Storia della Chiesa

L'oggetto della storia ecclesiastica, cioè l'istituzione storica della Chiesa, è aperto sia allo storico profano che a quello ecclesiastico. La specifica delimitazione di ambito è difficile ed è possibile unicamente dal punto di partenza ermeneutico, in quanto la storia ecclesiastica rappresenta una disciplina teologica (cf sotto § 1,3).

Se si prende sul serio la definizione del Concilio Vaticano II, secondo cui la Chiesa è il popolo peregrinante di Dio, se ne deducono, guardando alle tradizioni più antiche della storiografia ecclesiastica, conseguenze di ampia portata:

– La storia ecclesiastica non può essere semplicemente la storia del magistero, dei papi e dei concilii, e quindi di quella che oggi, spesso in un'ottica semplificata e falsificata, viene definita come «Chiesa ufficiale», ma è la storia di tutti i credenti in Cristo e di tutti i membri della Chiesa nei loro reciproci rapporti, nella consapevolezza che essi hanno di se stessi, nelle loro istituzioni, nei loro movimenti, nei loro riti e nelle loro forme di pietà, nella loro situazione storica.

– La Chiesa, conseguentemente, non deve essere vista semplicemente in contrapposizione e in contrasto con il «mondo», con lo Stato, con le altre

religioni e concezioni del mondo, ecc. Si deve prestare attenzione, anzi, al suo essere-nel-mondo, alla sua interdipendenza politica e sociale, alle circostanze economiche e sociali nelle quali essa vive, alla molteplicità dei rapporti, degli ambiti specifici e delle connessioni reciproche tra correnti e mentalità diverse.

– La storia ecclesiastica non può presupporre un rapporto definitivo e stabile tra ortodossia ed eresia, ma cerca d'individuare i complessi processi della ricerca e della delimitazione di ambiti, come anche le relazioni reciproche. La storia dei dogmi, quindi, si colloca in una più ampia storia della teologia e nella storia della pietà e della spiritualità.

– La storia ecclesiastica, infine, non può essere considerata come quella che alcuni tendono a definire, con frase ad effetto, «storia dei vincitori», cioè come la storia di coloro che hanno fatto valere la propria politica, la propria teologia e la propria spiritualità, ma deve esaminare le idee, i progetti e le attività di tutti gli interessati nel loro rispettivo contesto e nelle loro connessioni storiche.

3. Storia ecclesiastica come teologia

Su questa base, si deve stabilire la collocazione specifica della storia ecclesiastica come disciplina teologica. Essa esamina gli effetti della Rivelazione, che a sua volta si è storicamente manifestata e depositata nel formarsi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ricorrendo a formule concise, si potrebbe parlare di «storia del Vangelo e dei suoi effetti nel mondo» (Bornkamm) o anche di storia dell'«interpretazione della Sacra Scrittura» (Ebeling). La storia ecclesiastica è la storia degli effetti prodotti dalla Rivelazione nel formarsi della tradizione e delle tradizioni, nella teologia e nell'apologetica, nelle strutture comunitarie e nella comprensione del mondo, nelle persone, nei gruppi, nelle società, ecc. La sua importanza come teologia essa la ricava dalla comunicazione delle varie discipline teologiche. Essa riflette la storia degli uomini con Dio e in quanto tale rappresenta un completamento e un correttivo della teologia sistematica, come anche di quella pratica. Essa ne elabora il contesto storico e mostra le situazioni storiche di progetti sistematici e di programmi concreti.

4. Storia antica della Chiesa

La limitazione alla storia ecclesiastica dell'antichità o alla storia antica della Chiesa ha come orizzonte la storia dell'Impero Romano, che durante i pri-

mi secoli rappresentò la cornice geografica, politica e sociale per la diffusione come anche per lo sviluppo dogmatico e istituzionale del cristianesimo. Il tramonto dell'*Imperium Romanum* e il passaggio al medioevo si consumarono nell'arco di più secoli, segnati da alcuni avvenimenti decisivi: la divisione definitiva tra Impero d'Oriente e Impero d'Occidente nel 395; il sacco di Roma da parte dei visigoti di Alarico nel 410; la fine dell'Impero Romano d'Occidente nel 476; il battesimo del franco Clodoveo nel 498/499 (?). Le tribù germaniche penetrarono sempre più in profondità nel territorio imperiale e si resero indipendenti nei loro nuovi territori. In Occidente scomparvero gli antichi confini dell'Impero Romano, mentre esso rimase in un primo momento in Oriente. La divisione dell'Impero nel 395 aveva confermato i confini linguistici esistenti fin dal III secolo. La separazione all'interno delle Chiese proseguì nei secoli seguenti. Mentre la Chiesa occidentale sotto i papi romani tendeva a rendersi politicamente indipendente, la Chiesa bizantina rimaneva fortemente legata al sistema politico ed era più o meno controllata dall'imperatore. Con la comparsa di Maometto all'inizio del VII secolo, l'Impero Romano d'Oriente perse potere e influenza.

In concreto, va riconosciuta alla Chiesa antica una particolare importanza, in quanto in questo tempo la vita e la fede cristiana arrivano ad affermarsi in forme storicamente constatabili. Nelle controversie e nei dissensi dei primi secoli si rispecchiano i molteplici sforzi per concretizzare e attuare il Vangelo sul piano politico, istituzionale, teologico e spirituale. I concilii ecumenici e i loro insegnamenti, l'articolazione gerarchica degli uffici, lo svilupparsi della liturgia cristiana e altri aspetti organizzativi producono nella Chiesa contenuti e forme che essa conserva ancora oggi.

5. La «Chiesa antica»

Il parlare di Chiesa occidentale e Chiesa orientale suggerisce un'unità che in questo modo non c'è stata mai. Già nel NT è possibile individuare concretizzazioni diverse del messaggio di Gesù Cristo, e la successiva storia della Chiesa antica è anche una storia di controversie, conflitti e scissioni. Per questo motivo, l'espressione «Chiesa antica» può ritenersi un concetto artificiale.

Anche in seguito si possono registrare differenziazioni. È fuori dubbio la differenza tra

- la Chiesa dagli inizi fino all'imperatore Costantino (306-337) e
- la Chiesa imperiale da Costantino fino al termine dell'evo antico.

A questa differenziazione se ne possono aggiungere anche altre.

C. Andresen ed altri hanno proposto ulteriori suddivisioni:

– fino a circa il 150: Chiesa primitiva o prime comunità cattoliche;

– fino a Costantino: tutta la Chiesa del primo periodo cristiano o dell'antico cattolicesimo;

– fino a Calcedonia (451): Chiesa imperiale cattolica;

– fino alla fine dell'evo antico: Chiesa imperiale bizantino-ortodossa e Chiesa romano-cattolica.

Uno specifico ambito di ricerca è costituito dalla **bizantinistica**, che analizza la storia e l'arte dell'impero bizantino fino alla conquista di Costantinopoli da parte degli ottomani (1453). Non tutti sono d'accordo sull'inizio e sulla suddivisione dell'epoca bizantina. Con validi argomenti si può far coincidere l'inizio dell'epoca bizantina con la fondazione di Costantinopoli sotto Costantino. La prima bizantinistica viene così a coincidere con l'evo antico. La fine della prima epoca bizantina viene collocata tra Giustiniano I e, con criterio migliore, l'imperatore Eraclio (610-641), cioè fino al tempo che vide notevolmente assottigliarsi il territorio imperiale per l'invasione araba. L'epoca di mezzo dell'impero bizantino arriva fino al 1204, e quella tarda fino al 1453 o 1460/1461.

BIBLIOGRAFIA § 1: N. BROX, *Fragen zur Denkform der Kirchengeschichtswissenschaft,* in ZKG 90 (1979), 1-21; K. BORNKAMM, *Kirchenbegriff und Kirchengeschichtsverständnis,* in ZThK 75 (1978), 436-466; Görres-GESELLSCHAFT, *Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute. Internationales Symposion des Römischen Institutes der Görres-Gesellschaft in Rom* 1981, in RQ (1985), p. 258; U. KÖPF, *Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?,* in ZThK 85 (1988), 455-473; R. KOTTJE, *Kirchengeschichte heute – Geschichtswissenschaft oder Theologie?*, Trier 1970; G. RUHBACH, *Kirchengeschichte*, Gütersloh 1974; H. R. SEELIGER, *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschictswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981; S. STORCK, *Kirchengeschichtsscheibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945*, Hamburg 1993.

§ 2. Storiografia ecclesiastica nell'antichità cristiana

1. Storiografia pagana e giudaica

La storiografia cristiana non nacque in un mondo astratto e non dovette inventare strumenti e metodi completamente nuovi. Nel mondo greco-romano intere generazioni di scrittori e cronisti cercarono già dai tempi di Erodoto (V sec. a.C.), poi di Tucidide e Senofonte, Polibio, Cesare, Sallustio, Livio, Tacito, fino

ad Ammiano Marcellino, Cassio Dione e Procopio (VI sec. d.C.), di raccogliere e ordinare i fatti del passato e del presente. In questa loro attività essi non sempre furono guidati innanzitutto da interessi d'archivio, ma piuttosto dalla preoccupazione di superare, valorizzando le esperienze della storia, i problemi politici e morali dei rispettivi tempi. Così, le opere degli antichi storiografi sembrano dettate non tanto dal criterio della documentazione e dell'analisi critica delle fonti, così come oggi noi le intendiamo, quanto invece dall'impegno della rappresentazione e interpretazione. Essi riferivano fatti ed eventi che sembravano loro importanti, facevano risalire i vari avvenimenti e fenomeni a forze motrici da loro ritenute determinanti e cercavano di rilevarne il significato con ogni espediente letterario.

Se nel mondo pagano c'erano gli dèi o, in una dimensione più astratta, la *Fortuna* o il *Fatum*, ai quali si attribuiva un influsso sul corso della storia, gli autori biblici si concentrarono sulla storia di Dio con il suo popolo, sulla storia della salvezza. La loro rappresentazione d'insieme mirava a un'istruzione e a un'educazione religiosa. Dalla riflessione sul significato dell'intervento di Dio si svilupparono già nell'AT princìpi di teologia della storia, che poi furono ulteriormente sviluppati ed elaborati in senso cristologico da Giustino e Ireneo, Eusebio ed altri. La teologia patristica della storia raggiunse un suo vertice con la concezione di Agostino.

I generi più importanti dell'antica storiografia furono

– l'esposizione storica universale (per es. Erodoto, Tucidide);

– la monografia storica sulla storia contemporanea (per es. Giuseppe Flavio);

– la cronaca, in cui si elencavano cronologicamente date e avvenimenti,

– la biografia (per es. Svetonio), che poteva assumere anche tratti romanzeschi (per es. *Historia Augusta*).

A questi generi si aggiungono rappresentazioni di storia locale, illustrazioni di *Antiquitates* (antichità culturali, curiosità, ecc.), scritti panegirici, sussidi per la geografia, per la spiegazione di nomi, ecc.

2. Cronache

Chronica minora (IV-VII sec.): T. MOMMSEN, t, 3 voll., 1891-1894 (MGH.AA 9;11;13).
Chronica minora (sir.): I. GUIDI, t trad. lat., 6 voll., 1903-1907 (CSCO 1-6).
Chronicon paschale: L. DINDORF, t, 1832 (CSHB 7); M. e M. WHITHY, trad. ingl. c, Liverpool 1989.
Cronaca edessenica: L. HALLIER, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik,* t sir., Leipzig 1892.
Cassiodoro, *Chronica*: T. MOMMSEN, t, 1894 (MGH.AA. 11).

Eusebio, *Chronica*: J. FOTHERINGHAM, c lat., London 1923; R. HELM, t lat., 1956² (GCS 47); A. SCHOENE, t lat. (gr. framm.), Berlin 1866-1875.
Isidoro di Siviglia, *Chronica maiora*: T. MOMMSEN, t, 1894 (MGH.AA. 11).
Giovanni Malalas, *Chronographia*: L. DINDORF, t, Bonn 1831; t trad. lat., PG 97; E. JEFFREYS *et al.,* trad. ingl., Melbourne 1976.
Chronographia (compendio): O. VEH, in *Procopius, Perserkriege*, t trad. ted., München 1976.
Niceforo, *Opera hist.*: C. de BOOR, t, Leipzig 1880.
Hist. Rhom: J. L. van DIETEN, trad. ted., 2 voll., 1073-1979 (BGrL 4, 8ss.)
Prospero d'Aquitania, *Epitoma Chronicon*: T. MOMMSEN, t, 1892 (MGH. AA 9).
Sulpicio Severo, *Chronicorum libri II*: C. HALM, t, 1866 (CSEL 1).
Theophanes Confessor, *Chronographia*: C. de BOOR, t, 1883-1885, rist. Hildesheim 1963.

Le cronache vengono tramandate come le prime rappresentazioni storiche cristiane. Esse iniziavano per lo più con la creazione del mondo e compendiavano le epoche e gli eventi decisivi in redazioni concise – spesso ordinate attraverso tabelle, secondo determinate date (olimpiadi, consolati, anni degli imperatori) – con riferimento alla storia veterotestamentaria. Poiché quest'ultima veniva interpretata nella prospettiva della storia della salvezza o in senso tipologico rapportato a Cristo, le cronache poterono servire, nella discussione con la mentalità e la religiosità pagana, come prova di antichità. Secondo la definizione di Isidoro di Siviglia, « Si dice cronaca in greco ciò che i Latini chiamano successione dei tempi (*temporum series*) » (*Etymol.* V 28). Cassiodoro vede nella cronaca « soltanto delle rappresentazioni concise (*imagines*) della storia e rievocazioni molto brevi (*commemorationes*) del passato » (*Inst.* I 17,2).

– La *cronaca universale* di **Giulio Africano** (cf § 39,4) ci è rimasta solo in frammenti. Essa offriva sguardi paralleli sugli eventi pagani, veterotestamentari e cristiani e giungeva fino al 217. L'opera rispecchiava le teorie del tempo, secondo le quali il mondo doveva esistere per 6000 anni (coincidenti con i sei giorni della settimana), e si doveva aspettare ormai il 7° migliaio di anni, corrispondente al regno millenario (per il chiliasmo cf § 33).

– La *cronaca* d'**Ippolito di Roma** (cf § 39,8) cercava di confutare il chiliasmo. Essa termina con il 234 e ci è rimasta egualmente soltanto in frammenti o in traduzioni.

– Rifletteva a fondo il chiliasmo anche la *cronaca* d'**Eusebio di Cesarea** (cf § 75,1), giunta anch'essa in frammenti, conclusa nel 303, forse già nel 280. Essa tratta nella prima parte i popoli importanti dell'antichità (Caldei, Egiziani, Greci, ecc.). La seconda parte principale è costituita da tabelle sincronistiche a partire da Abramo.

– **Girolamo** (cf § 76,3) tradusse la cronaca eusebiana e la proseguì con libera rielaborazione fino al 378. Essa divenne la base di altre cronache universali fino al Medioevo.

Le più importanti cronache successive appartengono a

– **Sulpicio Severo** (cf §71 C 3), *Chronicorum libri II* dall'inizio del mondo fino al 400.

– **Prospero d'Aquitania** (cf § 76,12b), *Epitoma Chronicon* fino al 455 (elaborata in maniera autonoma soltanto a partire dal 412).

– **Cassiodoro** (cf § 78,2e), *Chronica* fino al 519.

– **Isidoro di Siviglia** (cf § 78,4b), *Chronica* fino al 615.

In oriente si ebbero le seguenti cronache:

– quella di **Giovanni Malalas** (o Scholasticus, morto nel 577), che arriva fino al 563;

– la **Cronaca edessenica**, formatasi dopo il 540 in lingua siriaca, che abbraccia il periodo dal 133 a.C al 540 d.C.;

– quella di **Giacomo di Edessa**, che rielaborò la cronaca eusebiana e la proseguì fino al 710.

– il **Chronicon Paschale**, che risale al VII secolo e arriva fino al 629;

– quella di **Theophanes Confessor** (ca. 760-818); egli compose negli anni 810-814 una *Chronographia* che va dal 284 all'813 e rappresenta una delle poche fonti per il VII e l'VIII secolo;

– l'opera di **Niceforo di Costantinopoli** (ca. 750-828), che lasciò un *Breviarium* e una *cronografia.*

3. Storie ecclesiastiche

Cassiodoro, *Hist. eccl. tripart.*: W. JACOB – R. HANSLIK, t, 1952 (CSEL 71).

Eusebio, *H.E.*: E. SCHWARTZ, t, 1903-1908 (GCS 9,1-3); G. BARDY – PÉRICHON, t trad. franc. c, 4 voll., 1952-1960 (SC 31; 41; 55; 73); H. KKRAFT, trad. ted, München 1967; E. MASPERO – M. CEVA, trad it. c , Milano 1979; *H.E.; Mart. Pal.*: G. del TON, t trad. it., Roma 1964.

Evagrio Scolastico, *H.E.*: J. BIDEZ– L. PARMENTIER, t, 1898, rist. Amsterdam 1964; A.-J. FETUGIÈRE, trad. franc, in Byz 45 (1975), 187-471.

Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*: B. KRUSCH – W. LEVISON, t, 1951[3] (MGH. SRM 1,1); B. KRUSCH – R. BUCHNER, t trad. ted., 2 voll., Darmstadt, nuova ediz.1974-1977; R. LATOUCHE, trad. franc., 1974[2].

Isidoro di Siviglia, *Hist. Goth. Vand. Sueb.*: T. MOMMSEN, t 1894 (MGH.AA 11); G. DONINI - G. B. FORD trad. ingl. Leida 1970[2]; D. COSTE, t trad. ted., Leipzig 1909[2].

Jordanes, *Hist. Goth.*: T. MOMMSEN, t lat., 1882 (MGH.AA 5,1); F. GIUNTA - A. GRILLONE, t, Roma 1991; E. BARTOLINI, trad. it., Milano 1991; C.C. MIEROW, t trad. ingl. c, Cambridge 1966.

Orosio, *Hist. adv. pag.*: M. P. ARNAUD-LINDET, t trad. franc., 3 voll., Paris 1990; A. LIPPOLD, trad. ted. c, 2 voll., Zürich/München 1985/1986; R. J. DEFERRARI, trad. ingl., 1964 (FaCh 50); J. W. RAYMOND, t trad. ingl., New York 1936; A. LIPPOLD – A. BARTALUCCI *et al.*, t trad. it., 2 voll., Milano 1976 (ScrGrLat).
Paolo Diacono, *Hist. Langob.*: G. WAITZ. L. BETHMANN, t, 1878 (MGH.SRL); A. GIACOMINI, t trad. it. c, Milano 1977.
Filostorgio, *H. E.*: J. BIDEZ – E. WINKELMANN, t, 1981³ (GCS).
Rufino, *H. E.*: L. DATTRINO, trad. it. c, 1986 (CollTP 54).
Socrate Scholasticus, *H. E.*: W. BRICHT, t, Oxford 1986; R. HUSSEY, t trad. lat., 3 voll., Oxford 1853; A. C. ZENOS – C. D. HARTRANFT, trad. ingl., rist. Grand Rapids 1983 (NPNF II 2).
Sozomeno, *H. E.*: J. BIDEZ. G. C. HANSEN, t, 1960 (GCS); B. CYRILLET *et al.*, t trad. franc c, 1983 (SC 306); A. C. ZENOS – C. D. HARTRANFT, trad. ingl., rist. Grand Rapids 1983 (NPNF II 2).
Teodoro il Lettore, *H. E.*: G.C. HANSEN, t, 1995² (GCS).
Teodoreto di Ciro, *H. E.*: L. PARMENTIER – E. SCHEIDWEILER, t, 1954 (GCS). *Hist. rel.*: P. CANIVET - A. LEROY-MOLINGHEN, t trad. franc. c, 2 voll., 1977-1979 (SC 234; 257). *H. E.; Hist. rel.*: R. M. PRICE, trad. ingl., Kalamazoo 1985; K. GUTBERLET – A. SEIDLER, trad. ted., 2 voll, 1926 (BKV). *Haereticarum fabularum compendium*: PG 83.
Vittore di Vita, *Hist. pers. Afr. prov.*: M. PETSCHENIG, t, 1881 (CSEL 7); S. COSTANZA, trad. it. c, 1981 (CollTP 29).
Zaccaria il Retore, *H. E.* (cronaca sir.): E. W. BROOKS, t. trad. lat., 2 voll., 1919/1924 (CSCO 83ss; 87ss.); F. J. HAMILTON – E. W. BROOKS, trad. ingl., 1899, rist. New York 1979.
Epitome: K. AHRENS – G. KRÜGER, trad. ted., Leipzig 1899.

a) *Eusebio di Cesarea*

Eusebio (cf § 75,1) viene ritenuto il «padre della storiografia ecclesiastica», colui che per lungo tempo diede l'impronta alla storiografia cristiana. La sua *Historia ecclesiastica* tratta in 10 libri la storia della Chiesa dalla sua fondazione fino al 324.

L'elaborazione dell'opera si trascinò per lunghi anni. I primi sette libri furono pubblicati certamente prima del 303 (in una prima redazione forse già nel 290), mentre i libri 8-10 seguirono dopo il 312 e documentano la storia contemporanea dal punto di vista eusebiano.

La rappresentazione rivela un'impalcatura cronologica che fa riferimento ai periodi di regno degli imperatori ed appare guidata, inoltre, da tematiche centrali: la successione degli apostoli, i maestri e capi delle grandi comunità, le eresie, il destino del popolo giudaico, la storia delle persecuzioni e i martiri della fede (*H. E.* I 1-2). Essa abbraccia una molteplicità di avvenimenti ed è integrata da documenti e compendi che, anche se non corrispondono ai criteri scientifici moderni, rimangono ancora oggi d'incalcolabile valore per la storia ecclesiastica.

La *Storia ecclesiastica* eusebiana è basata su una concezione apologetica della storia della salvezza: l'azione di Dio in questo mondo si mostrerebbe nella sua

Chiesa, che da lui sarebbe guidata sicuramente alla vittoria trionfale. Gli inizi della Chiesa vengono stilizzati da Eusebio fino a idealizzarne la condizione originaria; le eresie rappresenterebbero la caduta e le persecuzioni sarebbero gli attacchi del demonio. Nel piano di Dio esse sono servite come punizione o come mezzi educativi che hanno condotto alla conversione e a un ulteriore progresso. Nell'epoca di Costantino Eusebio vede avvicinarsi il compimento. L'imperatore Costantino diventa per lui lo strumento di Dio, che come un secondo Mosè ha condotto il popolo alla vittoria: ed egli ne interpreta l'ascesa alla sovranità assoluta come vittoria nel segno della Croce (cf § 41,1). Gli avversari e i rivali politici di Costantino, invece, vengono da lui rappresentati come «empi tiranni» che, nelle loro sconfitte, hanno sperimentato la giusta punizione (*H.E.* VIII 13-14).

b) *Prosecuzioni della storia ecclesiastica eusebiana nell'area linguistica greca*

Gelasio di Cesarea (secondo successore di Eusebio come vescovo di Cesarea; morto nel 395) proseguì la storia ecclesiastica eusebiana fino al suo tempo, la prosecuzione ci è giunta solo in frammenti (cf sotto Rufino)

La *Storia ecclesiastica* di **Socrate Scolastico** (ca. 380 - dopo 440; Costantinopoli) abbraccia gli anni 306-439. Essa viene considerata come la migliore prosecuzione di Eusebio e come opera classica della storiografia ecclesiastica. Il dotto giurisperito distribuì il suo materiale in sette libri secondo i periodi di regno degli imperatori. Nella sua storia ecclesiastica si trovano fonti importanti per l'arianesimo, la controversia origeniana e gli inizi del monachesimo. Socrate cercò di portare un certo ordine nel groviglio di avvenimenti della storia ecclesiastica.

Egli fu legato alla teologia di Origene. Sul piano religioso fu certamente incline a a un rigorismo puritano (con una particolare simpatia per i novaziani), ma si mostrò anche aperto nei confronti della cultura greco-romana, che secondo lui doveva costituire la base dell'educazione anche per i cristiani. Incline alla pietà neoplatonica, egli ricondusse le controversie teologiche su un piano di pericolosa dialettica e litigiosità.

Concetti fondamentali della sua concezione storica sono καιρόσ e συμπάθεια (per es. *H.E.* II 25-26): καιρόσ, il « tempo giusto », il tempo della crisi, della decisione, è una versione cristianizzata della *fortuna* pagana (cf *H.E.* V *praef.*; II, 25-26); cf anche Evagrio (*H. E.* III 26); συμπαάθεια fa riferimento alle correlazioni universali di tutta la storia: non potrebbero esserci né sconvolgimenti né rivolgimenti nella Chiesa senza che non ne siano interessati anche lo Stato e la natura. Il compito dello storico, sempre secondo lui, è quello di ricercare e registrare i καιροί, i turbamenti dell'armonia cosmica, ma anche pregare perché questa venga ristabilita, perché la molteplicità venga ricondotta nell'unità e perché gli uomini diventino assimilati a Cristo.

Sozomeno (morto dopo il 448 in Palestina; giureconsulto) compose tra il 443 e il 448 una *Storia ecclesiastica* in nove libri, che tratta gli anni dal 324 al 422

(ma doveva arrivare fino al 439). Contemporaneamente a Socrate, da lui conosciuto e utilizzato, egli scrive in maniera aneddotica e acritica. Le discussioni teologiche gli sono estranee e mostra una particolare predilezione per la liturgia, il monachesimo e la missione tra i barbari. La sua opera disegna il quadro della Chiesa imperiale trionfante e di un'«età aurea» sotto Teodosio II.

Teodoreto di Ciro (§ 75, 4d) si ricollegò espressamente nella sua *Storia ecclesiastica*, composta negli anni 441-449, a quella di Eusebio (*H. E.* I 1), che proseguì in cinque libri fino al 428. Egli rinunciò per lo più a fornire indicazioni cronologiche, ma inserì tuttavia nella sua rappresentazione, in ampia misura, importante materiale documentario. Il suo principale interesse fu rivolto alla vittoria sull'arianesimo e alla difesa dell'ortodossia. La sua lotta contro l'eresia lo indusse inoltre a scrivere una storia delle eresie (*Haereticarum fabularum compendium*), mentre il suo entusiasmo per la vita monastica gli fece scrivere una storia agiografica del monachesimo siriano (*Historia religiosa*, cf sotto).

Evagrio Scolastico di Antiochia (Epifanio, morto ca. 600) proseguì sul finire del VI secolo il lavoro dei tre storici precedenti. Egli scrisse la sua *Historia ecclesiastica* dopo il 593/594 e trattò l'epoca dal 431 al 594. Il suo interesse è rivolto soprattutto alla storia della dottrina e dei dogmi, che rappresenta dal punto di vista calcedoniano. La sua opera costituisce una delle fonti più importanti per le controversie teologiche (nestorianesimo e monofisismo) del tempo. La sua concezione storica è strettamente collegata a quella di Socrate.

Scrissero inoltre esposizioni di storia ecclesiastica

– l'eunomiano **Filostorgio** tra il 425 e il 433, da un punto di vista ariano; la sua storia arriva fino al 425 e ci è giunta solo in estratti;

– **Zaccaria il Retore**, prima monofisita, poi neocalcedoniano, morto prima del 553; la sua opera tratta l'epoca tra il 450 e il 491 e ci è stata tramandata come parte di una cronaca universale siriaca;

– **Teodoro il Lettore**, che compendiò le storie ecclesiastiche di Socrate, Sozomeno e Teodoreto in una *Historia tripartita* e le proseguì fino al 527; ne sono rimasti degli estratti in una *Epitome* dei secoli VII/VIII.

c) *Storiografia latina*

La storiografia ecclesiastica latina comincia con delle traduzioni (cf sopra § 2,2: traduzione della cronaca eusebiana da parte di Girolamo). La storia ecclesiastica eusebiana venne rielaborata in latino da **Rufino d'Aquileia** e proseguita in due libri fino al 395. Questa prosecuzione si rifà probabilmente all'opera di Gelasio di Cesarea. Grazie al lavoro di Rufino la storia ecclesiastica eusebiana divenne accessibile alla Chiesa latina.

Orosio di Braga, dal 414 nella cerchia di Agostino a Ippona, pubblicò negli anni 417/418 una storia universale con intenti apologetici: *Historiarum libri VII adversus paganos*. Esortato da Agostino (*Prol.*), gli fornì per così dire il materiale storico per il *De civitate Dei*. La sua «Storia contro i pagani» si configurava quindi come una storia della catastrofe (*Prol. 10*), alla quale egli contrapponeva in colori luminosi la *Pax christiana*. Punto di partenza era una divisione fondamentale della storia tra il tempo pagano precristiano e i tempi cristiani (*tempora christiana*). Egli completò questa divisione con una periodizzazione basata su quattro imperi universali (*Hist.* II 1; VII 2; senza alcun riferimento a Dn 2; 7). Malgrado la sua tendenza inequivocabile e le sue lacune (utilizzazione unilaterale e inesatta delle fonti), la «Storia contro i pagani» venne assiduamente letta dagli storici medievali (a partire da Beda il Venerabile, morto nel 735) e divenne un testo ampiamente diffuso di storia universale.

La tarda storia ecclesiastica africana fu trattata da **Vittore di Vita**: *Historia persecutionis Africanae provinciae* (ca. 488/489). Essa rappresenta le sofferenze della Chiesa nordafricana sotto i Vandali.

Cassiodoro (§ 78,2e) fece tradurre in latino le storie ecclesiastiche greche di Socrate, Sozomeno e Teodoreto e le compendiò secondo un modello greco in dodici libri (*Historia ecclesiastica tripartita*). Questa storia abbraccia il periodo 324-439 e lascia molto a desiderare sul piano storiografico e letterario; ampiamente diffusa a partire dall'epoca carolingia, la *Historia tripartita* divenne in tutto il Medioevo un manuale molto usato di storia ecclesiastica.

Gli storiografi della tarda antichità dedicarono la loro attenzione anche ai nuovi regni germanici. Cassiodoro scrisse una *Storia dei Goti* che ci è rimasta solo nel compendio di **Jordanes** (VI sec.): *De origine actibusque Getarum/Getica*. **Isidoro** scrisse una *Historia Gothorum, Vandalorum et Sueborum*. La più importante opera di questo genere è rappresentata dai dieci libri della *Storia dei Franchi* (*Historia Francorum*) di **Gregorio di Tours** (§ 78,4): dopo un compendio della storia umana fino alla morte di san Martino (397) nel primo libro, segue negli altri nove libri una storia dei Franchi, con la narrazione, dal quinto libro, di avvenimenti personalmente vissuti di storia contemporanea. Gregorio racconta la storia attraverso racconti che vengono tenuti insieme dalla sua fede nel fatto che è Dio a guidare gli uomini e nella forza d'intercessione dei santi.

4. Opere biografiche e agiografiche

Biografie: C. MOHRMANN, t trad. it., 4 voll., Milano 1974-1975 (ScrGrLat); R. J. DEFERRARI, trad. ingl., 1952 (FaCh 15); M. SIMONETTI, trad. it., 1977 (CollTP 6).
Sulpicio Severo, *Vita Martini*: J. FONTAINE, t trad. franc. c, 3 voll., 1967-1969 (SC 133-135).
Vittricio di Rouen, *De laude sanctorum:* A. T. SAUVAGE, t, Paris 1895.
Gennadio, *De vir. ill.:* E. C. RICHARDSON, t, 1896 (TU 14,1).

Girolamo, *De vir. ill.:* E. C. RICHARDSON , t, 1896 (TU 14,1); A. CERESA-GASTALDO, t trad. it. c, 1988 (Bpat 12).
Isidoro di Siviglia, *De vir. ill.:* C. CODONER MERINO, t trad. spagn. c, Salamanca 1964.

Eusebio di Cesarea scrisse nel 337 una *Vita Constantini.* In questo scritto panegirico egli dipingeva l'immagine di Costantino già presente nella sua *Historia ecclesiastica* nei colori più forti e la ingigantiva in un'ammirazione senza limiti: l'imperatore era per lui, a imitazione del Logos divino, immagine (εἰκών) di Dio. L'antico ideale di sovrano subì in tal modo la prima *interpretatio christiana*, che sarebbe stata gravida di conseguenze. Con il suo scritto *Sui martiri di Palestina* (*De martyribus Palestinae*), pervenuto in due diverse redazioni, Eusebio rese autonoma una parte dell'esposizione di storia ecclesiastica (*H. E.* VIII, 2-15), cioè l'agiografia martirologica, e diede impulso in tal senso anche alla storiografia successiva (cf § 75,1).

L'ultimo scritto menzionato si colloca nel contesto degli **Atti dei Martiri** (cf § 15,5c). Nel IV e nel V sec. i martiri vennero celebrati, oltre che in prediche, soprattutto nelle cosiddette «Passioni epiche». I donatisti, che si dichiaravano «Chiesa dei martiri» (cf § 52), scrissero *Passiones* con impronta fortemente apologetica.

Le rappresentazioni agiografiche della letteratura martirologica trovarono un seguito nelle **Vite** di asceti e vescovi che nei sec. IV e V ebbero fama di santità, come nella già menzionata *Historia religiosa* di Teodoreto (cf sopra) e nelle altre numerose biografie di monaci scritte da Palladio, Cirillo di Scitopoli, Girolamo, Sulpicio Severo ed altri (cf § 78,7; 71). Fondamentale per le agiografie divenne la biografia di Antonio scritta da Atanasio (cf § 71 B 1). Accanto a queste si ebbero biografie di vescovi (per es. quella di Ambrogio scritta da Paolino di Milano) e biografie di donne importanti (cf § 73,4).

Si ebbero inoltre **raccolte e cataloghi:** Girolamo compilò un primo catalogo di scrittori ecclesiastici (393); l'opera è modellata su quella di Svetonio con lo stesso titolo (*De viris illustribus*), attinge da Eusebio, formula giudizi critici personali ed elenca alla fine le opere dello stesso Girolamo. Gennadio di Marsiglia (ca. 500) curò una continuazione del catalogo. Si debbono aggiungere elenchi di vescovi (importante: il *Liber Pontificalis* fino al 530, cf § 3,1d), raccolte di atti sinodali e conciliari, ecc.

BIBLIOGRAFIA § 2: G. ALFÖLDY, *Die Krise des Römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge*, Stuttgart 1989; G. K. van ANDEL *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus*, Amsterdam 1976; D. BAKER (a cura di), *The Materials, Sources And Methods of Ecclesiastical History*, Oxford 1975; T. D. BARNES, *Panegyric, History And Hagiography in Eusebius' Life of Constantine*, in R. Williams (a cura di), *The Making of Orthodoxy* (FS H. Chadwick), Cambridge 1989, 94-123; S. CALDERONE (a cura di), *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice 1978*, Messina 1980; A. CAMERON (a cura di), *History As Text. The Writing of Ancient History*, London 1989; G. CLARKE *et al.* (a cura di), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay 1990;

B. CROKE – A. M. EMMET, *History And Historians in Late Antiquity*, Sidney [ecc.] 1983; R. G. HALL, *Revealed Histories. Techniques for Ancient Jewish And Christian Historiography*, Sheffield 1991; C. HOLDSWORTH – T. WISEMAN, *The Inheritance of Historiography (350-900)*, Exeter 1986; W. KINZIG, « *Novitas Christiana* ». *Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen 1994; P. MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Freiburg 1967; A. MOMIGLIANO, *Essays in Ancient And Modern Historiography*, Oxford 1977; A. A. MOSSHAMMER, *The Chronicle of Eusebius And Greek Chronographic Tradition*, Lewisberg 1979; S. MUHLBERGER, *The Fifth-Century Chroniclers: Prosper, Hydatius And the Gallic Chroniclers of 452*, Leeds 1990.

§ 2.3; P. ALLEN, *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Louvain 1981; G. F. CHESNUT, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret And Evagrius*, Macon 1986[2]; T. CRISTENSEN, *Rufinus of Aquileia And the « Historia Ecclesiastica », Lib. VIII-IX of Eusebius*, Kopenhagen 1989; F. GEPPERT, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, 1898, rist. Aalen 1972; M. GÖDECKE, *Geschichte als Mythos. Eusebs « Kirchengeschichte »*, Frankfurt 1987; H. W. GOETZ, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980; W. GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A. D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, And Paul the Deacon*, Princetown Univ. 1988; R. M. GRANT, *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980; D. KOCH-PETERS, *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Frankfurt 1984; J. STEVENSON – W. H. C. FREND, *A New Eusebius. Documents Illustrating the History of the Church to A. D. 337*, London 1987[2]; E. THELAMON, *Paiens et chrétiens au 4e siècle. L'apport de l'histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée: L'Histoire Ecclésiastique de Rufin*, in *Aquileia nel IV secolo*, Udine 1982, 255-272; D. TIMPE, *Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der* Historia Ecclesiastica *des Eusebius*, in W. Dahlheim *et al.* (a cura di), (FS [scritti in onore di] Robert Werner), Konstanz 1989, 171-204; F. WINKELMANN, *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisareia*, Berlin 1966; F. WINKELMANN, *Euseb von Kaisarea. Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin 1991.

§ 2,4: W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, voll. 1-2, Stuttgart 1986-1988; P. COX, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley/Los Angeles/London 1983; A. G. ELLIOTT, *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover/NH [ecc.] 1987; B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983; F. GHIZZONI, *Sulpicio Severo*, Roma 1983; H. KECH, *Hagiography als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göppingen 1977; E. PATLAGEAN, *Ancient Byzantine Hagiography And Social History*, in S. Wilson (a cura di), *Saints And Their Cults*, Cambridge 1983; C. STANCLIFFE, *St. Martin And His Hagiographer. History And Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983.

§ 3. Fonti e sussidi

1. Le fonti scritte

a) SUSSIDI

Prime informazioni sulle edizioni, in parte su questioni di autenticità e di datazione, vengono fornite da:

Clavis Patrum Latinorum (CPL), E. DEKKERS – A. GAAR (a cura di), Steenbrugge 1961[2] (nuova ediz. 1995[3]).

Vetus Latina (autori cristiani, con repertorio e sigle), H. J. FREDE (a cura di), Freiburg 1995[4].
Clavis Patrum Graecorum (CPG), 5 voll., M. GEERARD (a cura di), Turnhout 1974-1987.
Clavis Apocryphorum Novi Testamenti (CANT), M. GEERARD (a cura di), Turnhout 1992.
Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi (CPPM), J. MACHIELSEN (a cura di), Turnhout 1990 ss.
Thesaurus Linguae Latinae (repertorio), B. KRÖMER – C. G. van LEIJENHORST (a cura di). Leipzig 1990[5] (con gli autori latini classici).
Repertorium fontium historiae medii aevi, Roma 1962ss.

• *Dizionari:*

W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1988[6].
A. OUTER, *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford 1949.
G. H. W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968[2].
CANGE, C. DU (a cura di), *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, 1688, rist. 1958.
CANGE, C. DU (a cura di), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 voll., 1678, integrato 1883-1887, rist. 1954.
Thesaurus graecae linguae, 9 voll., Graz 1861-1865, rist. 1954.
Thesaurus linguae latinae, Leipzig 1900ss.

• *Repertori:*

Su CD:

Thesaurus linguae graecae, University of California, Irvine (TLG).
Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Latinorum, Turnhout 1992ss.
Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum, Turnhout 1990ss.

• *In stampa*:

Instrumenta lexicologica latina, Turnhout 1982ss.
Biblia patristica (repertorio di citazioni e allusioni bibliche nella letteratura patristica), Paris 1975ss.

b) TESTI DEI PADRI DELLA CHIESA

• *Le grandi raccolte:*

PG *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, J. P. MIGNE (a cura di), 161 voll., Paris 1857-1866 (con trad. latina); rist. parziale, Turnhout.
PL *Patrologiae cursus completus. Series latina*, J. P. Migne (a cura di), 221 voll., Paris 1841-1855, cui si aggiunge:
PLS *Patrologiae latinae supplementum*, A. HAMMAN (a cura di), 5 voll., Paris 1958-1970.

I testi sono ristampe di edizioni allora esistenti, in gran parte dall'edizione dei Padri iniziata nel XVII secolo dai benedettini della Congregazione di San Mauro. L'apparato critico è lacunoso, mentre l'impiego e l'utilizzazione dei manoscritti non corrispondono ai criteri scientifici moderni. Ma in molti casi PL o PG contengono le uniche edizioni a disposizione. Su J. P. Migne cf:

– A. HAMMAN, *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Église*, Paris 1975.

– A. MANDOUZE – J. FOUILHERON, *Migne et le renouveau des études patristique,* Paris 1985.

– R. H. BLOCK, *God's Plagiarist. Being an Account of the Fabulous Industry And Irregular Commerce of the Abbé Migne*, Chicago 1995.

• *Edizioni critiche:*

CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1860, (a cura della Wiener Akademie der Wissenschaften, detta quindi anche *Corpus Vindobonense* = CV).
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrunderte*, Berlin 1897ss. (a cura della Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften, o dall'istituto che ne proseguì l'attività a Berlino, detta quindi anche *Corpus Berolinense* = CB).
CChr	*Corpus christianorum seu nova Patrum collectio*, iniziato nel 1945 da E. Dekkers e dall'abbazia benedettina belga di Steenbrugge:
CChr.Sl	*Corpus Christianorum, Series latina*, Turnhout 1953ss.
CChr.SG	*Corpus Christianorum, Series graeca*, Turnhout 1977ss.
CChr.SA	*Corpus Christianorum, Series Apocryphorum*, t trad. franc., Turnhout 1983ss.

• *Per la letteratura orientale:*

PS	*Patrologia Syriaca*, R. GRAFFIN (a cura di), 3 voll., Paris 1894-1926.
PO	*Patrologia Orientalis*, R. GRAFFIN (a cura di), Paris 1907ss.
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, J. B. CHABOT *et al.* (a cura di), Paris 1903ss., con 6 serie: etiopica, araba, armena, georgiana (iberica), copta, siriaca. Questi sussidi sono costituiti da ricerche monografiche.

• *Per gli scrittori ecclesiastici latini della tarda antichità e del medioevo:*

MGH.AA	*Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi*, a cura della *Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi*, Hannover-Berlin 1826ss.
MGH.SRL	*Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, 1878, rist. Hannover 1964.
MGH.SRM	*Scriptores rerum Merovingicarum*, Hannover 1886-1938.

• *Per i primi scrittori ecclesiastici bizantini:*

CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, B. G. NIEBUHR (a cura di), Bonn 1828-1897.

• *Scelta di collane minori* nelle quali è stata curata l'edizione di singoli Padri o di singoli scritti di Padri:

TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, O. von GEBHARDT – A. von HARNACK (a cura di), Leipzig/Berlin 1882ss.
FlorPatr	*Florilegium Patristicum*, J. ZELLINGER – B. HEYER (a cura di), Bonn 1904-1941.
PTS	*Patristiche Texte und Studien*, K. ALAND *et al.* (a cura di), Berlin 1963ss.

• *Collane con traduzioni (scelta):*

Tedesco:

BKV	*Bibliothek der Kirchenväter*, F. X. REITHMAYR *et al.* (a cura di), trad., Kempten 1869-1888.
BKV^2	O. BARDENHEWER *et al.* (a cura di), trad., Kempten/München 1911-1930.
BKV^2	O. BARDENHEWER *et al.* (a cura di), trad., Kempten/München 1932-1938.
BGrL	*Bibliothek der griechischen Literatur*, P. WIRTH – W. GESSEL (a cura di), trad., Stuttgart 1971ss.
FC	*Fontes Christiani*, N. Brox *et al.* (a cura di), t trad. c, Freiburg 1991ss.

Inglese:

LCL	*Loeb Classical Library*, E. H. WARMINGTON (a cura di), t trad., London-Cambridge/Mass. 1912ss.
ACW	*Ancient Christian Writers*, J. QUASTEN – J. C. PLUMPE (a cura di), trad., London 1946ss.
FaCh	*The Fathers of the Church*, R. J. DEFERRARI (a cura di), trad., Washington 1947ss.
OECT	*Oxford Early Christian Texts*, H. CHADWICK (a cura di), t. trad. c, Oxford 1971ss.

Francese:

CUFr	*Collection des universités de France*, t trad., Paris 1920ss. (Les Belles Lettres).
SC	*Sources chretiennes*, H. de LUBAC – J. DANIÉLOU *et al.* (a cura di), t trad. c, Paris 1921ss.

Italiano:

CPS	*Corona Patrum (Salesiana)*, E. BOLGIANI *et al.* (a cura di), t trad. c, Torino 1936ss.
CollTP	Collana di testi patristici, A. QUACQUARELLI (a cura di), t, Roma 1976ss.
BPat	Biblioteca Patristica, M. NALDINI – M. SIMONETTI (a cura di), t trad. c, Firenze 1976ss.

Spagnolo:

Biblioteca de autores cristianos, a cura della Pontificia Universidad de Salamanca, t trad. c, Madrid 1945ss.

c) Testi dei concili

Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum, J. Hardouin (a cura di), 11 voll., Paris 1714-1715.

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, J. D. Mansi (a cura di), 53 voll., Firenze/Venezia 1759-1827; rist. e prosecuzione L. Petit - J. B. Martin, 60 voll., Paris 1899-1927.

Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima, C. H. Turner (a cura di), 2 voll., Oxford 1899-1939.

ACO *Acta conciliorum oecumenicorum*, E. Schwartz *et al.* (a cura di), Berlin 1914ss.

• *Per concili di Chiese locali:*

Africa:

C. Munier, *Concilia Africae* 345-525, 1974 (CChr.SL 149).

Inghilterra:

A. W. Haddan – W. Stubbs, *Councils And Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain And Ireland*, Oxford 1869-1978.

Gallia:

C. Munier – C. de Clerq, *Concilia Galliae* 314-695, 1963 (CChr.SL 148-149 A).

J. Gaudemet, *Conciles gaulois du IVe s.*, 1977 (SC 241).

B. Basdevant – G. Gaudemet, *Les Canons des Conciles mérovingiens*, 2 voll., 1989 (SC 353).

Germania:

MGH. *Concilia* II 1, A. Werminghoff (a cura di), Hannover 1906.

Spagna:

J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, t trad. spagn., Barcelona/Madrid 1963.

• *Raccolte dei documenti più importanti:*

F. Lauchert, *Die Canones der wichtigsten altkirchlichen Conzilien nebst den apostolischen Canones*, 1986, rist. Frankfurt 1961.

H. N. Percival, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church. Their Canons And Dogmatic Decrees Together with the Canons of All the Local Synods Which Have Received Ecumenical Acceptance*, 1899, rist. Grand Rapids 1983.

Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt, E. J. Jonkers (a cura di), Leiden 1954.

P. P. Joannou, *Discipline générale antique, IIe-IXe s.*, 3 voll., Roma 1962, 1963.

N. P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, t trad. ingl., London 1990.

COD *Conciliorum oecumenicorum decreta*, J. A. Alberigo – P. P. Joannou (a cura di), Basel/Barcelona [ecc.] 1973[3].

DH H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (compendio delle professioni di fede e delle definizioni dottrinarie della Chiesa), P. Hunermann (a cura di), t trad. ted., Freiburg 1991[37].

• *Formule e simboli di fede:*

A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, Breslau 1897[3], rist. 1962.
Traduzioni dei documenti più importanti si trovano, tra l'altro, nelle storie dei concili scritte da HEFELE – LECLERCQ e da DUMEIGE – BACHT, come anche in KELLY, *Altchristliche Glaubens-bekenntnisse* (cf § 4,6).

d) LETTERE DEI PAPI E DOCUMENTI SUL PAPATO

Pontificum Romanorum a S. Clemente usque ad S. Leonem epistulae genuinae. P. COUSTANT (a cura di), Paris 1721, Göttingen[2].
Epistulae Romanorum Pontificum genuinae a S. Hilaro usque ad Pelagium, A. THIEL (a cura di), vol. II 1, Braunsberg 1867.
Acta Pontificum Romanorum inedita, J. PFLUGK-HARTTUNG (a cura di), 3 voll., Tübingen/Stuttgart 1881-1886.
Collectio Avellana, O. GÜNTHER (a cura di), Wien 1895-1898 (CSEL 35).
Decretum Gelasianum, E. DOBSCHÜTZ (a cura di), Leipzig 1912 (TU 38,4).
Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (C. 90) ad Coelestinum III († 1198), Roma 1943.
C. MIRBT – K. ALAND, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen 1967[6].
Traduzione tedesca delle lettere dei papi:
S. WENZLOWSKY, 7 voll., BKV[1] 1875-1880 (contiene scritti autentici e non autentici).
Per edizioni delle opere di singoli papi cf *Vetus Latina* (§ 3,1a).

• *Raccolta delle più antiche biografie dei papi:*

Liber Pontificalis (LP), L. DUCHESNE (a cura di), 2 voll., Paris 1907/1915[2]; C. VOGEL, 3 voll., rist. Paris 1955-1957; R. DAVIES, trad. ingl., Liverpool 1989.

e) RACCOLTE GIURIDICHE

CTh *Codex Theodosianus*, T. MOMMSEN – P. MEYER (a cura di), 2 voll., Berlin 1954[2]; con le *Constitutiones (Const. Sirm.)* e le *Novellae (Nov.)* edite da J. Sirmond.
C. PHARR, t trad. ingl., New York 1952.
CJ *Codex Iustinianus: Corpus Iuris Civilis*, P. KRÜGER *et al.* (a cura di), 3 voll., Berlin (diverse ediz.) 1954-1959, con *Digesta (Dig.), Institutiones (Inst.)* e *Novellae (Nov.)*.
O. BEHRENDS *et al.*, trad. ted., Heidelberg 1990ss.
P. R. COLEMAN-NORTON, *Roman State And Christian Church. A Collection of Legal Documents to A. D. 535*, trad. ingl., 3 voll., London 1966.
Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta, I. B. PITRA, 2 voll. Roma 1864/1868, rist. 1963.
C. H. TURNER, cf § 3,1c.

• *Per le raccolte giuridiche delle tribù germaniche nell'Impero Romano cf* MGH. *Leges*, 1835 ss.:

Lex Romana Visigothorum, K. ZEUMER (a cura di), 1902 (MGH.L I 1).

Lex Romana Burgundionum, L. R. SALIS (a cura di), 1892 (MBH.L I 2,1).
Edictum Theoderici, F. BLUHME (a cura di), 1875 (MGH.L 5).

f) LITURGIA

J. GOAR, *Euchologion sive rituale Graecorum*, Paris 1647, 1730², rist. Graz 1959.
E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 voll., Paris 1715/1716, Frankfurt 1847².
J. A. ASSEMANI, *Codex liturgicus ecclesiae universalis*, 4 voll., Roma 1749-1766.
H. A. DANIEL, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, Leipzig 1847-1853.
H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, trad. lat., 2 voll., Würzburg 1863/1864, rist. 1961.
C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*, Cambridge 1884.
H. LECLERCQ, *Monumenta ecclesiae liturgica*, Paris 1890-1912.
F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern And Western*, trad. ingl., Oxford 1896, rist. 1967.
Liturgiegeschichtliche Quellen [fonti per la storia della liturgia], K. MOHLBERG – A. RÜCKER (a cura di), Münster 1918-1927.
Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen [fonti e ricerche per la liturgia], K. MOHL-BERG *et al.,* Münster 1928-1939ss.
M. ANDRIEU, *Les* Ordines Romani *du haut Moyen Age*, Louvain 1931-1951, rist. 1956-1961ss.
R.-J. HESBERT, *Antiphonale missarum sextuples*, Bruxelles 1935.
J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, 1935 (FlorPatr 7).
R.-J. HESBERT, *Corpus antiphonalium officii*, 6 voll., Roma 1963-1979.
E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Roma 1979 (con *Clavis methodologica cum commentariis selectis*).
K. GAMBER, *Codices liturgici latini antiquiores*, 2 voll., Freiburg/Schw. 1984²; Suppl. 1988.
A. S. WALPOLE, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922.
W. BULST, *Hymni Latini antiquissimi*, Heidelberg 1956.

g) AGIOGRAFIA

Acta Sanctorum, a cura dei bollandisti (J. BOLLAND *et al.*), 70 voll., 1643-1944, rist. voll. 1-60, Paris 1966-1971.
Martyrologium Hieronymianum, H. DELEHAYE – H. QUENTIN (a cura di), Bruxelles 1931.
Martyrologium Romanum, H. DELEHAYE *et al.* (a cura di), Bruxelles 1940.
Cf anche § 2,4; §§ 12-17: bibliografie.

• *Atti dei Martiri:*

P. T. RUINART, t, 1859, rist. Verona 1931.
H. HYVERNAT, t copto trad. franc., 1886, rist. Hildesheim 1977.
P. BEDJAN, t sir. trad. franc., 7 voll. 1890, rist. Hildesheim 1968.

R. KNOPF – G. KRÜGER – G. RUHBACH, t, 1901, Tübingen 1965[4].
O. HAGEMEYER, *Ich bin Christ. Frühchristliche Märtyrerakten*, trad. ted., Düsseldorf 1961.
H. MASURILLO, t trad. ingl, 1972 (OECT).
C. ALLEGRO, t trad. it., Roma 1974.
F. HALKIN, *Martyrs Grecs II-VIII siècle*, t c, London 1974.
A. G. HAMMAN, *Les martyrs de la Grande Persecution (304-311)*, trad. franc., Paris 1979.
V. SAXER, *Atti dei martiri dei primi tre secoli*, trad. it., Padova 1984.
A. A. R. BASTIAENSEN *et al.*, trad. it., Milano 1987.

• *Sussidi:*

AnBoll *Analecta Bollandiana.* Revue critique d'hagiographie, a cura della Societé des Bollandistes, Bruxelles 1882ss.
BHG *Bibliotheca hagiographica graeca*, F. HALKIN, Bruxelles 1895; 1957-1984[3] (con Suppl.)
BHL *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, a cura dei Bollandisti, Bruxelles 1898-1901, Suppl. 1911[2]; rist. 1949; H. FROS, Novum Supplementum, Bruxelles 1986.
BHO *Bibliotheca hagiographica orientalis*, P. PEETERS (a cura di), Bruxelles 1910.
Hagiographica: « Rivista di agiografia e biografia della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino », Firenze 1994ss.
R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987.
BSS Cf § 4,3.

2. Fonti monumentali: introduzioni, illustrazioni e documentazione

a) INTRODUZIONI, MANUALI, REPERTORI PER L'ARCHEOLOGIA CRISTIANA

• *Introduzioni:*

C. ANDRESEN, *Einführung in die christliche Archäologie*, Göttingen 1971.
J. IRMSCHER, *Einführung in die Byzantinistik*, Berlin 1971.
H. G. NIEMEYER, *Einführung in die Archäologie*, Darmstadt 1983[3].
F. D. DEICHMANN, *Einführung in die christliche Archäologie*, Darmstadt 1983.

• *Manuali:*

W. F. VOLBACH, *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom*, München 1958.
A. GRABAR, *Die Kunst des frühen Christentums. Von der ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zu Theodosius I.*, München 1967.
ID. *Die Kunst im Zeitalter Justinians. Vom Tod Theodosius I. bis zum Vordringen des Islam*, München 1967.
R. BIANCHI BANDIELLI, *L'arte romana nel centro del potere*, Rizzoli, Milano 1976.
ID. *La fine dell'arte antica*, Milano 1971.

C. MANGO, *Architettura bizantina*, Milano 1974.
T. F. MATHEWS, *The Byzantine Churches of Istanbul. A Photographic Survey*, London 1976.
B. BRENK (a cura di), *Spätantike und frühes Christentum*, Frankfurt 1977.
B. ANDREAE, *Römische Kunst*, Freiburg 1978[3].
K. WEITZMANN (a cura di), *Age of Spirituality. Late Antique And Early Christian Art, IIIrd to VIIth cent.*, New York 1979.
P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, Roma 1980[2].
A. EFFENBERGER, *Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jh.*, München 1986.
R. KRAUTHEIMER, *Early Christian And Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1986[4].
R. MILBURN, *Early Christian Art And Architecture*, Aldershot 1988.
Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France, Paris 1991.
F. HÜTTENMEISTER – G. REEG, *Die antiken Synagogen in Israel*, 2 voll., Wiesbaden 1977.
L. I. LEVINE (a cura di), *Ancient Synagogues Revealed*, Gerusalemme 1981.
R. HACHLILI, *Ancient Jewish Art And Archaeology in the Land of Israel*, Leiden 1988.
Y. HIRSCHFELD, *The Judaean Desert. Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven/London 1992.

• *Repertori, dizionari:*

Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale, Roma 1958-1973.
LCI *Lexikon der christlichen Ikonographie*, E. KIRSCHBAUM – W. BRAUNFELS (a cura di), 8 voll., Freiburg 1968-1976.
RBK *Reallexikon zur bizantinischen Kunst*, K. WESSEL – M. RESTLE (a cura di), Stuttgart 1966ss.
Cf anche RAC; DACL, § 4,3.

• *Materiale cartografico:*

F. van der MEER – C. MOHRMANN – H. KRAFT, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Gütersloh 1959.
N. OHLER, *Atlanten und Karten zur Kirchengeschichte*, Freiburg 1987[2].
D. COHN-SHERBOK, *Atlas of Jewish History*, London 1994.
Cf anche DizPatr 3, § 4,3.

• *Riviste*:

JdI *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, Berlin 1886ss.
RivAC *Rivista di archeologia cristiana*, Roma 1924ss.
DOP *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge/Mass. 1941ss.
CAr *Cahiers archéologiques*, Paris 1945ss.
MDAI *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institut* (con diverse sezioni), München.
CIAC *Akten der Internationalen Kongresse für christliche Archäologie.*

b) Epigrafia

Per un'introduzione: Testini, cf § 3,2a, 329-543.
C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg 1917.
E. Meyer, *Einführung in die lateinische Epigraphik*, Darmstadt 1991[3].
ZPE *Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik*, Bonn 1967ss.

Le epigrafi sono raccolte e pubblicate secondo le lingue e i luoghi di ritrovamento:

- *Epigrafi latine.*

CIL *Corpus inscriptionum latinarum*, a cura dell'*Academia Litterarum Regiae Borussiae*, Berlin 1863ss. (con supplementi).

Scelta:

ILCV E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 3 voll., Berlin 1925-1931, 1961[2].
Supplementum: J. Moreau – H.-L. Marrou, Dublin/Zürich 1967.
ILS H. Dessau, *Inscriptiones latinae selectae*, 3 voll., Berlin 1892-1916.

Roma:

ICUR I. B. de Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, 2 voll., 1857-1888; raccolta integrata da J. Gatti, Roma 1915; continuata da: A. Silvagni – A. Ferrua *et al., Inscriptiones christianae urbis Romae, nova series*, Roma 1922ss.
Trad. it.: C. Carletti, *Iscrizioni cristiane a Roma. Testimonianze di vita cristiana (sec. III-VII)*, Firenze 1986 (BPat 7).

Nordafrica:

R. Cagnat *et al.*, *Inscriptions latines d'Afrique*, Paris 1923.

Gallia:

E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 3 voll., Paris 1856-1865, rist. 1923; integrazione: *Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris 1892.
H.-L. Marrou *et al.* (a cura di), *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la renaissance carolingienne*, Paris 1975ss.

Britannia:

E. Hübner, *Inscriptiones Britanniae christianae*, Berlin/London 1876 (con Supplementum *inscriptionum christianarum Hispaniae*).

Spagna:

E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae christianae*, Berlin 1871-1900.

Germania:

W. Brambach, *Corpus inscriptionum rhenanarum*, Elberfeld 1867.
F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, 2 voll., Freiburg 1890/1894.
E. Gose, *Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier*, Berlin 1958.
W. Boppert, *Die frühchristlichen Inschriften des Mittelrheingebietes*, Mainz 1971.

• *Epigrafi greche:*

Corpus inscriptionum graecarum, A. BOECK – J. FRANZ (a cura di), Berlin 1828-1877.
Inscriptiones graecae, Berlin/New York 1924ss., 1981³ss.
L. JALABERT – R. MOUTERDE – C. MONDÉSERT, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1929ss.

Asia Minore:

W. H. BUCKLER *et al., Monumenta Asiae Minoris antiqua*, 9 voll., London 1928ss.

Grecia:

H. LIETZMANN *et al.*, *Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas*, Atene 1941.
Supplementum epigraphicum graecum, Leiden 1932ss.

• *Epigrafi giudaiche*:

J. B. FREY, *Corpus inscriptionum iudaicarum*, 2 voll., Roma 1936/1952.
W. HORBURY – D. NOY, *Jewish Inscriptions of Graeco Roman Egypt*, t trad. ingl., Cambridge 1992.
D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, Cambridge 1993.
W. WISCHMEYER, *Griechische und lateinische Inschriften zu Sozialgeschichte der Alten Kirche*, Gütersloh 1982.

c) NUMISMATICA

P. GRIERSON, *Byzantine Coins*, London/Berkeley 1982.
H. MATTINGLY – E. SYDENHAM *et al., Roman Imperial Coinage*, London 1923ss.
H. MATTINGLY, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, London 1965/1966.
C. H. V. SUTHERLAND – R. A. G. CARSON (a cura di), *The Roman Imperial Coinage*, London 1966.
C. H. V. SUTHERLAND, *Roman Coins*, London 1974 (München 1974).
K. CHRIST, *Antike Numismatik. Einführung und Bibliographie*, Darmstadt 1991³.
NZ *Numismatische Zeitschrift*, Wien 1869-1937; 1946ss.

§ 4. Bibliografie, dizionari, manuali e collezioni

1. Bibliografie

RHE *Revue d'histoire eccésiastique. Bibliographie*, A. CAUCHIE *et al.* (a cura di), Louvain 1900ss.
EBB *Elenchus bibliographicus biblicus*, P. NOBER (a cura di), Roma 1923ss.
AnPh *L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité greco-latine*, J. MAROUZEAU *et al.* (a cura di), Paris 1924ss.

ETHL *Ephemerides theologicae lovanienses*, Louvain 1924ss., con *Elenchus bibliographicus.*
BPtr *Bibliographia patristica*, W. SCHNEEMELCHER (a cura di), Berlin 1959ss.
BSig.SR *Bulletin signalétique. Sciences réligieuses* (a cura del CNRS), Paris 1970ss.

Bibliografie specifiche e indicazioni bibliografiche si trovano inoltre in molte riviste specializzate; cf sotto.

• *Bibliografie specifiche autonome*:

H. J. SIEBEN, *Voces* [una bibliografia per parole e concetti ricavabili dalla patristica], 1918-1978, Berlin 1980.
W. SCHÜLE, *Bibliographie der Übersetzungen griechisch-byzantinischer Quellen*, Wiesbaden 1982.
H. J. SIEBEN, *Exegesis Patrum; saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei padri della Chiesa*, Roma 1983.
M. NALDINI *et al.*, *Epistolari cristiani (secoli I-IV). Repertorio bibliografico*, 3 voll., Roma 1990.

2. Riviste specializzate

HZ *Historische Zeitschrift*, München 1859ss.
Gn *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*, München [ecc.] 1925.
ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart [ecc.] 1877ss
RQ *Römische Quartalschrift*, Freiburg 1887ss.
RBen *Revue bénédictine de critique, d'histoire et de la littérature religieuses,* Maredsous 1890ss.
BLE *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse 1899ss.
RHE *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain 1900ss.
ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin 1900ss.
RThAM *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain 1929ss., con *Bulletin de théologie ancienne et médiévale.*
ChH *Church History*, Chicago 1932ss.
VigChr *Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life And Language*, Amsterdam 1947ss.
JEH *Journal of Ecclesiastical History*, London 1950ss.
JAC *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1958ss.
VetChr *Vetera Christianorum. Rivista dell'Istituto di studi classici e cristiani*, Bari 1964ss.
SecCen *The Second Century*, Abilene 1981ss., dal 1993: *Journal of Early Christian Studies* (JECS).
JECS Cf SecCen
ByZ *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig [ecc.] 1892ss.

OrChr *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients*, Roma 1901ss.
Byz *Byzantion. Revue internationale des études byzantines*, Bruxelles 1924ss.
OCP *Orientalia christiana periodica*, Roma 1935ss.
REAug *Revue des études augustiniennes*, Paris 1955ss. (con bibliografie per Tertulliano, Cipriano e Agostino; e con supplemento).
RechAug *Recherches augustiniennes*, 1958ss.
Aug. *Augustinianum. Periodicum quadrimestre Instituti Patristici «Augustinianum»*, Roma 1961ss.

Riviste e bibliografie più specifiche saranno indicate sotto i rispettivi paragrafi.

3. Dizionari

PRE *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, G. WISSOVA *et al.* (a cura di), Stuttgart 1894-1963; 2. Serie 1914ss.; suppl. 1903ss.
DACL *Dictionnaire d'archeéologie chrétienne et liturgie*, F. CABROL *et al.* (a cura di), Paris 1903-1953.
DThC *Dictionnaire de théologie catholique*, A. VACANT *et al.* (a cura di), Paris 1909-1950.
DHGE *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, M. BAUDRILLART *et al.*, (a cura di), Paris 1932ss.
DSp *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, M. VILLER *et al.* (a cura di), Paris 1932ss.
RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, T. CLAUSER *et al.*, (a cura di), Stuttgart 1950ss.
$LThK^2$ *Lexikon für Theologie und Kirche*, J. HÖFER – K. RAHNER *et al.* (a cura di), Freiburg [ecc.] 1957-1965.
$LThK^3$ *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. KASPER *et al.* (a cura di), Freiburg [ecc.] 1993ss.
BSS *Bibliotheca Sanctorum*, a cura dell'Istituto Giovanni XXIII, Roma 1962ss.
KP *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, K. ZIEGLER – W. SONTHEIMER (a cura di), Stuttgart 1964-1975.
LAW *Lexikon der Alten Welt*, C. ANDRESEN *et al.* (a cura di), Zürich 1965.
EJ *Encyclopedia iudaica*, Gerusalemme 1971-1972.
RGA *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, H. BECK *et al.* (a cura di), Berlin/New York 1973ss.
TRE *Theologische Realenzyklopädie*, G. KRAUSE – G. MÜLLER (a cura di), Berlin/New York 1977ss.
LMA *Lexikon des Mittelalters*, Zürich/München 1980ss.
DPAC *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, A. di BERARDINO (a cura di), 3 voll., Casale Monferrato 1983-1988 (il 3° volume contiene tavole cronologiche, materiale cartografico, ecc.)

ingl.: *Encyclopedia of the Early Church*, A. di BERARDINO – A. WALFORD (a cura di), 2 voll., Cambridge 1992.

• *Miscellanee:*

HKAW *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, W. OTTO *et al.* (a cura di), München 1885ss.
HAW *Handbuch der Altertumswissenschaft*, W. OTTO – H. BENGTSON *et al.* (a cura di), München 1922ss.
ANRW *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, H. TEMPORINI – W. HAASE (a cura di), Berlin 1970ss.

4. Illustrazioni storiche

a) GENERALI

• *Monografie:*

H. BENGTSON, *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München 1950, 1986[7].
J. VOGT, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur von 200-500*, Zürich 1965.
H. BENGTSON, *Grundriß der römischen Geschichte mit Quellenkunde. Republik und Kaiserzeit*, München 1967, 1986[6].
A. H. M. JONES *et al., The Prosopography of the Later Roman Empire*, 2 voll., Cambridge 1971-1980.
K. CHRIST, *Römische Geschichte. Einführung, Quellenkunde, Bibliographie*, Darmstadt 1973, 1980[3].
W. SEYFARTH, *Römische Geschichte. Die Kaiserzeit*, 2 voll., Berlin 1974.
P. BROWN, *Welten im Aufbruch. Die Zeit der Spätantike. Von Mark Aurel bis Mohammed*, Bergisch-Gladbach 1980.
K. CHRIST, *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin*, München 1988.
A. DEMANDT, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian, 284-565 n.Chr.*, München 1989.
D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990.
J. MARTIN, *Spätantike und Völkerwanderung*, München 1990.
A. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, Stuttgart [ecc.] 1990.

• *Economia, società, vita quotidiana*:

L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit des Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, 4 voll., 1921-1923[10], rist. 1963.
M. ROSTOVTZEFF, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*, Firenze 1980[2].
J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'impero*, Bari 1984[2].

U. KAHRSTEDT, *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Bern 1940, 1958².
A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic And Administrative Survey*, 3 voll., Oxford 1964.
G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 1984³ (ingl. 1975).
H. BLANCK, *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, Darmstadt 1976.
J. BLEICKEN, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Reiches*, 2 voll., Paderborn (diverse ediz.) 1978-1994.
F. DE MARTINO, *Storia economica di Roma antica*, 2 voll., Casellina di Scandicci (Fi) 1979-1980.
P. VEYNE (a cura di), *Geschichte des privaten Lebens*, vol. 1, Frankfurt 1989² (franc. 1985).
F. VITTINGHOFF (a cura di), *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 1990 (Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte I).

b) STORIA DEI GIUDEI

H. L. STRACK – G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, diverse ediz. dal 1887, München 1992⁸.
H. SCHRECKENBERG, *Bibliographie zu Flavius Josephus*, Leiden 1968-1979.
E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, 3 voll., Edinburgh 1973.
E. M. SMALLWOOD, *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden 1976.
G. STEMBERGER, *Geschichte der jüdische Literatur. Eine Einführung*, Leiden 1976.
S. SAFRAI, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen 1978.
G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979.
J. MAIER, *Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum*, Darmstadt 1981.
P. SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983.
M. AVI-YONAH, *The Jews Under Roman And Byzantine Rule*, Gerusalemme 1984.
A. R. C. LEANEY, *The Jewish And Christian World 200 B. C. to A. D. 200*, Cambridge 1984.
L. I. LEVINE (a cura di), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia 1987.
G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Hl. Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987.

c) STORIA DELLA CHIESA

• *Manuali, collezioni:*

K. D. SCHMIDT *et al.* (a cura di), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Göttingen/Zürich 1961 ss.
[un panorama storico sulla Chiesa]:
– L. GOPPELT, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, 1962.
– R. LORENZ, *Das 4.-6. Jahrhundert (Westen)*, 1970.

– R. LORENZ, *Das 4. Jahrhundert (Osten)*, 1992.
– H. G. BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirchen im byzantinischen Reich*, 1980.
– C. D. G. MÜLLER, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, 1981.
– G. HÄNDLER, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission*, 1961; 1976².

H. JEDIN (a cura di), *Handbuch der Kirchengeschichte*, voll. 1-2, 1962ss., rist. Freiburg 1985.

B. KOTTJE – B. MOELLER, *Ökumenische Kirchengeschichte*, vol. 1, Mainz/München 1970, 1989⁵.

G. HAENDLER *et al.* (a cura di), *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, Berlin 1980 ss.
[La storia della Chiesa in momenti e situazioni particolari]
– K. M. FISCHER, *Das Urchristentum*, 1985.
– K.-W. TRÖGER, *Das Christentum im 2. Jahrhundert*, 1988.
– G. HAENDLER, *Von Tertullian bis zu Ambrosius. Die Kirche im Abendland vom Ende des 2. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts*, 1981².
– H. G. THÜMMEL, *Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert*, 1988.
– G. HANDLER, *Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung*, 1980.
– F. WINKELMANN, *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5.-7. Jahrhundert)*, 1980.

Studia patristica: Papers Presented to the International Conference on Patristic Studies, Berlin 1957ss.

M. GRESCHAT (a cura di), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Vol. 1-2 *Alte Kirche*, Stuttgart 1981/1984.

E. FERGUSON (a cura di), *Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays*, 17 voll., New York 1993.

• *Monografie:*

C. ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971.
R. A. MARKUS, *Christianity in the Roman World*, London 1974.
A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. I: *L'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982.
W. H. C. FREND, *The Rise of Christianity*, London 1984.
J. MEYENDORFF, *Imperial Unity And Christian Divisions. The Church 450-580 A. D.*, Crestwood/New York 1989.
R. A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
E. DASSMANN, *Kirchengeschichte I*, Stuttgart [ecc.] 1991.
C. ANDRESEN – A. M. RITTER, *Geschichte des Christentums*, vol. I 1, Stuttgart 1993.
W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, vol. I, Gütersloh 1995.

• *Chiesa orientale, storia ecclesiastica bizantina*:

G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1940, 1963³.
H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 1989³.
H. HUNGER, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz [ecc.] 1965.

P. KAWERAU, *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart [ecc.] 1972.
H. G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978, 1994².
D. A. ZAKYTHINOS, *Byzantinische Geschichte 324-1071*, Wien [ecc.] 1979.
P. KAWERAU, *Ostkirchengeschichte*, 2 voll., Louvain 1982-1983.
J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986.
O. MAZAL, *Handbuch der Byzantinistik*, Graz 1989.
J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge 1990.
M. WHITTOW, *The Making of Orthodox Byzantium 600-1025*, London 1993.

• *Società cristiana, vita quotidiana.*

S. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche*, 1895, rist. Darmstad 1959.
W. JÄGER, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963.
E. OSBORN, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge 1976.
R. GRANT, *Christen als Bürger im Römischen Reich*, Göttingen 1981 (ingl. 1977).
R. CHRISTENSEN, *Christus oder Jupiter. Der Kampf um die geistigen Grundlagen des römischen Reiches*, Göttingen 1981.
H. GÄRTNER, *Die Familienerziehung in der alten Kirche*, Köln 1985.
R. A. GREER, *Broken Lights And Mended Lives. Theology And Common Life in the Early Church*, London 1986.
C. A. VOLZ, *Pastoral Life And Practice in the Early Church*, Minneapolis/Augsburg 1990.
W. WISCHMEYER, *Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im 3. Jahrhundert*, Göttingen 1992.

d) RACCOLTE DI FONTI

M. RITTER, *Alte Kirche*, trad. ted., Neukirchen 1977, 1991⁵.
J. STEVENSON – W. H. C. FREND, *Creeds, Councils And Controversies. Documents Illustrating the History of the Church A. D. 337-461*, trad. ingl., London 1989.
R. MAC MULLEN – E. N. LANE, *Paganism And Christianity 100-425 C. E. A Source-Book*, trad. ingl., Minneapolis 1992.

5. Letteratura

a) LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

M. SCHANZ – C. HOSIUS – G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk Kaisers Justinian*, 1907-1920³⁻⁴, rist. München 1966-1969 (HAW).
W. SCHMID – O. STÄHLIN – W. von CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur* II, 1920-1924, rist. München 1961-1974 (HAW).
H. von CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1956, 1986⁷.
M. PELLEGRINO, *Letteratura greca cristiana*, Roma 1956, 1978³.
H. von CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960, 1983⁵.
M. PELLEGRINO, *Letteratura latina cristiana*, Roma 1963, 1970³.
H. KRAFT, *Kirchenväterlexikon*, München 1966.

J. BARBEL, *Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur*, 2 voll., Aschaffenburg 1969.
M. SIMONETTI, *La produzione letteraria latina fra Romani e barbari (secoli V-VIII)*, Roma 1986.
A. DIHLE, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*, München 1989.
R. HERZOG – P. L. SCHMIDT (a cura di), *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike*, München 1989.
R. HERZOG, *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284-374 n. Chr.*, München 1989.
M. von ALBRECHT, *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius*, 2 voll., Bern 1992.
O. BARDEMHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 voll., 193-1932, rist. Darmstadt 1962.
B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologie*, Freiburg 1938, 1980^{9}.
J. QUASTEN, *Patrology*, 4 voll., Westminster/Maryland 1986-1994 [IV vol.: A. di Berardino (a cura di)].
F. PIERINI, *Mille anni di pensiero cristiano. Le letterature e i monumenti dei Padri*, Torino 1988ss.
A. QUACQUARELLI, *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989.
H. R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994.

b) PRODUZIONE LETTERARIA SUCCESSIVA

J. de GHELLINK, *Patristique et Moyen Age*, Paris/Bruxelles 1946-1948.
P. COURCELLE, *Les lettres grecques en occident*, Paris 1948^{2}.
A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert*, München/Pasing 1949.
H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 1989^{3}.
F. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, vol.1, München 1975.
W. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter: Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern 1980.

6. Istituzioni

a) ORGANIZZAZIONE DELLA CHIESA

W. de VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans les sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.

b) CONCILI

C. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, voll. 1-3, Paris 1907-1909.
J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1993^{3} (ingl. 1960^{2}).

G. DUMEIGE – H. BACHT, *Geschichte der ökumenischen Konzilien,* voll. 1-3, Mainz 1964-1990.
H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979.
W. BRANDMÜLLER, *Konziliengeschichte*, Paderborn 1981ss.
L. D. DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History And Theology*, Wilmington 1988.
AHC *Annuarium Historiae Conciliorum*, W. BRANDMÜLLER – R. BÄUMER (a cura di) Amsterdam [ecc.] 1969ss.

c) PAPATO

E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, 2 voll., Tübingen 1930/1933.
J. HALLER, *Das Papsttum. Idee und Wirchlichkeit*, vol. 1, Stuttgart (div. ediz.) 1934-1965.
F. X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste*, vol. 1, München 1954[2].
C. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 voll., Roma 1976.
M. MACCARONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal 2 al 5 secolo*, Roma 1976.
B. M. BILLON, *The Early Eastern Tradition of the Papacy*, Ilfracombe 1979.
M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I.*, Stuttgart 1981.
M. GRESCHAT (a cura di), *Das Papsttum*, vol. 1, Stuttgart 1985.
M. MACCARONE (a cura di), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Roma 1991.
G. HAENDLER, *Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200*, Göttingen 1993.
AHP *Archivum historiae pontificiae*, a cura dell'Istituto di storia ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1963ss.

d) RACCOLTE GIURIDICHE

F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters*, vol. 1, Graz 1870.
J. GAUDEMET, *Le droit romain dans la littérature occidentale chrétienne du 3e au 5e siècle*, Milano 1978.
G. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'église en Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris 1985.
D. LIEBS, *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260-640 n. Chr)*, Berlin 1987.

7. Filosofia e teologia

a) STORIA DELLA FILOSOFIA

F. UEBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, vol. I, Basel/Stuttgart 1862-1866, 1953[14].
J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* I, Freiburg 1949, 1984[13].

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, 6 voll., Cambridge 1962-1981.
A. H. ARMSTRONG (a cura di), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 1970².
W. RÖD (a cura di), *Geschichte der Philosophie*, voll. 1-4, München 1976ss.
E. BRÉHIER – M. SCHUHL – M. de GANDILLAC, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, Paris 1931, 1983³.
F. UEBERWEG – H. FLASHAR, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Basel 1983ss.

b) STORIA DEI DOGMI E DELLA TEOLOGIA

M. SCHMAUS – A. GRILLMEIER – L. SCHEFFCZYK, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1971ss.
J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. I: *Emergence of Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971.
A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1978².
A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg 1979ss.
C. ANDRESEN (a cura di), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, vol. I, Göttingen 1882.
K. BEYSCHLAG, *Grundriß der Dogmengeschichte*, 2 voll., Darmstadt 1982, 1988²ss.

8. Liturgia

L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Freiburg 1932-1933.
K. F. MÜLLER – W. BLANKENBURG (a cura di), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdiensts*, Kassel 1954-1966.
A. G. MARTIMORT (a cura di), *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Freiburg 1963-1965.
H. B. MEYER *et al.* (a cura di), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Regensburg 1983ss.
C. VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Washington 1986.
P. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources And Methods for the Study of Early Liturgy*, New York [ecc.] 1992.

JLW *Jahrbuch für liturgiewissenschaft*, O. CASEL (a cura di), Münster 1921-1941; repertorio 1982.
ALW *Archiv für Liturgiewissenschaft*, H. EDMONDS *et al.* (a cura di), Regensburg 1950ss, con bibliografia.

PARTE I

La nascita della Chiesa
e la sua affermazione nell'Impero Romano
fino all'imperatore Costantino

II. Gli inizi della Chiesa e la sua diffusione nei primi tre secoli

FONTI: CONTESTO STORICO DEL CRISTIANESIMO

Raccolte: J. LEIPOLDT – W. GRUNDMANN, *Umwelt des Christentums*, t trad. ted. c, 3 voll., Berlin 1966/1967; P. GUYOT – R. KLEIN (a cura di), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*, t trad. ted. 2 voll., Darmstadt 1993-1994; M. STERN, *Greek And Latin Authors on Jews And Judaism*, t trad. ingl. c, 3 voll., Gerusalemme 1974-1984; P. CARRARA, *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, t trad. it., Firenze 1984; C. K. BARRET, *Die Umwelt des Neuen Testaments*, trad. ted., Tübingen 1959; W. G. KÜMMEL, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, trad. ted., Gütersloh 1973ss.; W.-D. HAUSCHILD, *Der römische Staat und die frühe Kirche*, trad. ted., Gütersloh 1974; H. G. KIPPENBERG – G. A. WEWERS, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, trad. ted. c, Göttingen 1979; M. WHITTAKER, *Jews And Christians. Graeco-Roman Views*, trad. ingl. c, Cambridge 1984; L. BESSONE, *I cristiani e lo Stato*, trad. it., Palermo 1980.

Giuseppe Flavio, *Opera*: B. NIESE, t, 7 voll., 1887-194, Berlin 1955[2]; H. S. J. THACKERAY *et al.*, t trad. ingl., 9 voll., Cambridge/Mass. – London 1961-1965[3].

De bello iudaico: O. B. BAUERNFEIND – O. M. MICHEL, t trad. ted., 3 voll. , Darmstadt 1959-1969; A. PELLETIER, t trad. franc., 3 voll., Paris 1975-1982; G. VITUCCI, t trad. it., Milano 1974; W. WHITSTON *et al.*, trad. ingl., Grand Rapids 1982.

Giovenale, Saturae: J. R. C. MARTYN, t, Amsterdam 1987; H. C. SCHNUR, trad. ted., Stuttgart 1969; G. CERONETTI (a cura di), Torino 1983; t trad. it., Milano 1976.

Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*: R. KÖNIG *et al.*, t. trad. ted., Darmstadt 1973ss.; R. RACKHAM *et al.*, t trad. ingl., 10 voll., London-Cambridge/Mass. 1958-1962; J. BEAUJEU *et al.*, t trad. franc. c, 35 voll., Paris 1947-1985; t trad. it., 4 voll., Torino 1982-1984.

Plinio il Giovane, *Epistulae*: R. A. B. MYNORS, t, Oxford 1976[2]; H. KARSTEN, t trad. ted., München 1968; B. RADICE, t trad. ingl., 2 voll., London 1972/1975; F. TRISOGLIO, t trad. it., Torino 1979.

Svetonio, *De vita Caesarum*: M. IHM, t, Stuttgart 1958; M. HEINEMANN – R. TILL, trad. ted., Stuttgart 1957; E. NOSEDA, trad. it., Milano 1982[2].

Tacito, *Opera*: S. BORZSÁK – K. WELLESLEY, t, 3 voll., Leipzig 1986-1992; A. ARICI (a cura di), trad. it., 2 voll. 1970-1975[2].

Annales: E. HELLER, t trad. ted., München/Zürich 1982; B. CEVA (a cura di), t trad. it., 2 voll., Milano 1981.

Historiae: J. BORST, t trad. ted., München/Zürich 1984[5]; A. BEVIVINO (a cura di), trad. it., Milano 1982.

BIBLIOGRAFIA: PAGANI, GIUDEI, CRISTIANI NEI PRIMI TRE SECOLI

Paganisme, Judaisme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique (FS M. Simon), Paris 1978; E. BAMMEL – C. F. D. MOULE (a cura di), *Jesus And the Politics of His Day*, Cambridge [ecc.] 1984; J. BECKER, *Das Urchristentum als gegliederte Epoche*, Stuttgart 1993;

J. BECKER *et al.*, *Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart 1987; W. BÖSEN, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung*, Freiburg 1985; F. F. BRUCE, *Men And Movements in the Primitive Church. Studies in Early Non-Pauline Christianity*, Exeter 1979; H. CONZELMANN, *Heiden, Juden, Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Tübingen 1981; A. FELDTKELLER, *Identitätssuche des syrischen Christentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, Göttingen 1993; R. L. FOX, *Pagans And Christians in the Mediterranean World from the Second Century A. D. to the Conversion of Constantine*, London 1986; J. CAGER, *Kingdom And Community. The Social World of Early Christanity*, Englewood Cliffs 1975; R. M. GRANT, *Augustus to Constantine: The Rise And Triumph of Christianity in the Roman World*, San Francisco 1990²; E. G. HINSON, *The Evangelisation of the Roman Empire, Identity And Adaptility*, Macon 1981; J. S. JEFFERS, *Conflict at Rome. Social Order And Hierarchy in Early Christianity*, Minneapolis 1991; P. KERESZTES, *Imperial Rome And the Christians*, 2 voll., New York/London 1989; E. LOHSE, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1983⁶; K. MATTHIAE, *Chronologische Übersichten und Karten zur spätjüdischen und urchristlichen Zeit*, Stuttgart 1978; J. NEUSNER (a cura di), *Christianity, Judaism And Other Greco-Roman Cults* (FS M. Smith), 4 voll., Leiden 1975; K. PAUL, *Von Nero bis Konstantin dem Großen. Politische und soziale Aspekte einer kirchengeschichtlichen Wende*, Frankfurt 1983; B. REICKE, *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt von 500 v. – 100 n. Chr*, Berlin 1982³; D. ROKEAH, *Jews, Pagans And Christians in Conflict*, Leiden 1982; J. E. STAMBAUGH – D. L. BALCH, *Das soziale Umfeld des NT*, Göttingen 1992; A. J. WELBURN, *The Beginnings of Christianity. Essene Mystery, Gnostic Revelation And the Christian Vision*, Edinburgh 1991; R. L. WILKEN, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, Graz 1986 (ingl. 1984).

Storia giudaica

J. M. ALLEGRO, *The Chosen People. A Study of Jewish History from the Time of the Exile Until the Revolt of Bar-Kochba*, New York 1971/1972; G. ALON, *Jews, Judaism And the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple And Talmud*, Gerusalemme 1977; S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. A Study of Second Temple Judaism*, Notre Dame 1980; A. R. C. LEANEY, *The Jewish And Christian World 200 B. C. to A. D. 200*, Cambridge 1984; J. MAIER, *Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum*, Darmstadt 1981; A. OPPENHEIMER, *The Am Ha-aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1977; S. SAFRAI – M. STERN (a cura di), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural And Religious Life And Institutions*, 2 voll., Assen 1974/1976; P. SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*, 3 voll., Edinburgh 1973-1987; E. M. SLAMMWOOD, *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden 1976.

Cf anche i commentari al Nuovo Testamento.

§ 5. L'Impero Romano

L'annuncio protocristiano inserì la vita di Gesù di Nazaret e gli inizi della Chiesa nella storia dell'Impero Romano. L'evangelista Luca menziona l'imperatore Agusto (27 a. – 14 d.C.), il suo governatore Quirino, l'imperatore Tiberio (14-37; Lc 2,2; 3,1) e Ponzio Pilato, il govenatore romano della Giudea. Negli eventi che sconvolsero la Repubblica romana al suo tramonto si era imposto Ottaviano, figlio adottivo di Cesare. Nel 31 a.C. egli vinse Marco Antonio ad Azio; nel 27 a.C. venne proclamato *Augustus* e primo *princeps*. Da questa nuova forma politica, il principato (fino al 305 d.C.), si sviluppò l'impero. L'*Imperium Romanum*, organizzato e relativamente pacificato da Augusto (la cosiddetta *pax Augusta*) con un'abile politica interna ed estera, costituì lo scenario politico e sociale per gli inizi della Chiesa. I poeti del periodo augusteo, primi fra tutti Orazio (65-8 a.C.) e Virgilio (70-19 a.C.), diedero espressione all'orgogliosa consapevolezza che l'Impero ebbe di se stesso. Essi divennero i cantori di un'« età aurea » (*aurea aetas*), che sembrava finalmente iniziata.

1. Religiosità politica

L'*Imperium Romanum* fu innanzitutto un potere politico, incarnato nel suo esercito e nel suo apparato amministrativo. Tuttavia, come ogni collettività antica, fu anche un regno religioso. Nella *religio*, cioè nella convinzione che tutto fosse sottoposto alla guida e al governo degli dèi, i Romani vollero essere superiori a tutti gli altri popoli (Cicerone, *De harusp. resp.* 9,19; cf *De nat. deorum* 2.8). « È tuo, e altrettanto tu ti sottometti agli dèi, il regno », proclamava Orazio (*Carmen* III 6,5). La venerazione degli dèi era uno dei doveri dello Stato e costituiva un elemento importante del diritto romano, come tutto ciò che riguardava la comunità (cf Ulpiano, *Dig.* I 1,1,2): *publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*, « il diritto pubblico consiste in luoghi sacri, in sacerdoti, in uffici civili »). Mentre i Romani mostravano attraverso templi, sacerdozi, celebrazioni e riti religiosi la dovuta venerazione verso gli dèi, questi, a loro volta, donavano allo Stato pace, felicità e prosperità (*salus publica*) e dimostravano in questo modo l'utilità della religione (*utilitas publica*). Così, ogni azione politica acquistò un fondamento religioso e ogni atto di culto divenne espressione di lealtà verso lo Stato (religione della lealtà). La restaurazione politica promossa da Augusto incluse necessariamente, quindi, anche la religione.

Sotto Augusto furono ripristinati gli antichi culti romani. La politica religiosa nei confronti dei popoli conquistati e integrati nell'*Imperium* rimase sotto questo punto di vista tollerante: generalmente se ne accettavano le divinità nel

pantheon romano. Il più importante elemento comune per i diversi culti divenne a poco a poco lo stesso imperatore, che dal 12 a.C. assunse il titolo di *Pontifex maximus* ed esercitò le funzioni di sommo sacerdote del culto statale ufficiale. Il legame tra religiosità politica e forma monarchica di governo condusse infine a un tipo particolare di culto statale, in cui la preoccupazione per la salute dello Stato si concretizzò nella preoccupazione per la salute dell'imperatore. Gradatamente s'introdusse nell'Impero Romano il culto orientale del sovrano; sempre più spesso, sempre più palesemente si celebrò l'imperatore come «Figlio di Dio», come «Salvatore». Inizialmente, la venerazione cultuale doveva essere mostrata soltanto verso l'imperatore defunto. Augusto già nel 42 a.C. aveva fatto divinizzare il padre adottivo Cesare con un decreto del senato (*consecratio*). Una venerazione divina per se stessi fu pretesa poi dagli imperatori Gaio Caligola (37-41) e Domiziano (81-96). Altri imperatori del primo periodo imperiale la rifiutarono (cf Svetonio, *Vita Vespasiani* 23). Soltanto nel III sec. s'impose il carattere sacro-pagano della dignità imperiale. Il culto dell'imperatore divenne l'atto centrale della lealtà politico-sociale e l'espressione suprema di un patriottismo totalmente ispirato alla *pietas* (cf Plinio il Giovane, *Ep.* X 13; X 35).

2. Religioni misteriche e religiosità privata

N. TURCHI, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*, t, Roma 1930²; M. J. VERMASEREN, *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, t, 7 voll., Leiden [ecc.] 1977-1989; ID., *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, t, 2 voll., Den Haag 1956/1960; L. VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarpiacae*, t c, Berlin 1969.

K. PREISENDANZ – A. HENRICHS, *Papyri graecae magicae*, t, Stuttgart 1974²; G. LUCK, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart 1990; H. D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, trad. ingl., Chicago 1986ss.

Oracula chaldaiča: R. MAJERCIK, t trad. ingl. c, Leiden 1989; E. des PLACES, t trad. franc c, Paris 1989².

Una particolare forza d'attrazione ebbero le **religioni misteriche**, testimoniate fin dal VI sec. a.C. (Eleusi, Dioniso), alla cui origine c'erano culti della vegetazione d'importanza soltanto locale. Dopo un'iniziale opposizione (Augusto e Tiberio proibirono i culti egiziani), i culti misterici si diffusero a partire dal II sec. in tutto l'Impero Romano e assunsero i tratti di religioni salvifiche. Ma queste religioni non rappresentarono dei sistemi chiusi né furono intese in maniera esclusiva: ognuno rimaneva libero di praticare altre forme di religiosità e di farsi iniziare a più culti misterici o di tornare a culti precedenti. Un elemento essenziale era costituito dai riti d'iniziazione, che venivano tenuti segreti. L'iniziato cercava un rapporto diretto con la divinità e, in questo modo, la salvezza in situazioni di pericolo e un aiuto contro la paura della morte. Morte e rinascita erano chiaramente al centro di numerosi culti, e le promesse dell'aldilà svolge-

vano un ruolo importante. Ma non sembra esserci stata una fede sistematicamente ponderata in un superamento della morte.

I culti più noti furono quello della *Magna Mater* Cibele e di Attis in Asia Minore, quello di Iside-Osiride-Serapide in Egitto e quello di Atargatis-Adone a Biblos (Siria). I loro seguaci si riunivano in libere comunità cultuali, che erano organizzate in modo non uniforme e senza rigide preclusioni reciproche. Un elemento obbligatorio era costituito dai rituali comuni. Oltre a questo, non sembrano esserci stati altri obblighi. Sembra che tali culti abbiano esercitato un loro fascino soprattutto sul ceto medio.

Una religione misterica tutta particolare fu quella rappresentata dal **culto di Mitra**. La sua figura di salvatore era il dio persiano della luce Mitra. Nel corso della sua diffusione nell'Impero Romano il culto si trasformò in una nuova religione, che organizzava i suoi fedeli in sette gradi (corrispondenti alle divinità che danno nome ai pianeti) e annunciava una dottrina di salvezza legata alla cosmologia di Platone (*Timeo*). La religione di Mitra ebbe il suo periodo di massimo sviluppo tra il 140 e il 312 e la capitale Roma ne fu chiaramente il centro d'irradiazione. Il suo culto era riservato esclusivamente agli uomini ed era diffuso soprattutto tra i pubblici funzionari e i soldati. Numerosi ritrovamenti di cosiddetti mitrei, i luoghi di culto dei seguaci di Mitra, sono una prova del fascino esercitato da questa religione.

Legate alla preoccupazione di sperimentare l'aiuto e la protezione degli dèi e di essere al riparo dai loro poteri si ebbero moltre altre **forme e pratiche religiose**: astrologia, magia, interpretazione di sogni e prodigi, consultazione degli oracoli e credenza nei miracoli. Gli uomini si ripromettevano da queste pratiche sicurezza sia in questa vita che nell'aldilà e difesa contro le forze e potenze demoniache. Il timore degli dèi doveva trasformarsi in fiducia nei loro confronti. L'atmosfera religiosa prese corpo nella sfera privata e si espresse in una pietà pagana domestica e familiare. Si veneravano le divinità domestiche (Penati, Lari, Vesta) con preghiere e offerte. Tutta la vita dell'intera famiglia, con i suoi eventi lieti e tristi, era posta sotto la loro protezione.

3. Filosofia e religione

J. von ARNIM (a cura di), *Stoicorum veterum fragmenta*, t, Stuttgart 1903-1924, rist. 1964; A. A. LONG – D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, t trad. ingl. c., 2 voll., Cambridge 1987. *Plotino*: R. BEUTLER, t trad. ted., Hamburg 1956-1967; V. CILENTO, *Enneadi*, trad. it., Napoli 1986.

La filosofia era alimentata dall'eredità del suo periodo classico e si richiamava ai grandi maestri: Platone, Aristotele, Pitagora, Epicuro e gli stoici.

La filosofia di Platone ebbe nuova vita nel cosiddetto **medioplatonismo** (ca.

50 a. – 250 d.C.) e più tardi nel **neoplatonismo** (specialmente grazie a Plotino, ca. 205-270). La loro coloritura decisamente religiosa fece diventare queste filosofie religione di molte persone. Esse contribuirono alla spiritualizzazione dell'idea di Dio. Con la loro tendenza a indicare come «divino» o «Dio» il Sommo Bene, la Causa ultima, il Fine di ogni conoscenza, molti medio- e neoplatonici si avvicinarono al monoteismo biblico, almeno agli occhi dei cristiani di formazione filosofica. La distinzione platonica tra un cosmo spirituale e uno percettibile con i sensi, ritenuto soltanto una figura del primo, assunse il carattere di una negazione del mondo materiale e diede alla conoscenza spirituale e allo sforzo morale dell'uomo uno scopo infinito, «l'assimilazione a Dio, per quanto ciò è possibile» (cf Platone, *Theaet.* 176a-b).

Divenne particolarmente attuale nell'epoca del principato la **Stoa**. Seneca (ca. 4-65), Epitteto (ca. 55-135) e l'imperatore Marco Aurelio (161-180) ne furono i più importanti rappresentanti. La loro etica, con l'ideale del dominio di se stessi e della moderazione, assunse il valore di un pratico costume di vita. Gli stoici erano convinti di una legge morale divina e volevano vivere nell'armonia con la natura (*secundum naturam vivere*), in maniera conforme alla ragione cosmica (*logos*). Essi insegnavano l'eguaglianza e la comune appartenenza di tutti gli uomini e richiedevano quindi l'amore fra tutti gli uomini, persino tra nemici. La loro fede in una provvidenza divina che determina e governa ogni cosa poteva condurre a una profonda pietà.

4. Antichità classica e cristianesimo

Il culto ufficiale dello Stato e la venerazione degli dèi romani (*dî nostri*) servivano ad assicurare il benessere pubblico. I *dî nostri* avevano una dimensione indefinita e il loro culto non coinvolgeva le forme della religiosità privata. Ma una politica religiosa fondamentalmente tollerante dava anche alla pietà privata diritto di vita e possibilità di diffusione. L'unificazione politica e organizzativa dell'*Imperium Romanum* rendeva possibile lo scambio personale e ideale tra gli abitanti dell'Impero. Sulle strade così ben costruite marciavano non solo gli eserciti romani, non si trasportavano soltanto delle merci, ma potevano viaggiare, in tutta l'estensione del territorio imperiale, anche gli apostoli della speranza e della redenzione.

Ne poté trarre vantaggio la missione della Chiesa primitiva, non appena essa osò diffondere il suo messaggio nel mondo greco-romano. Il programma missionario messo a punto a tale scopo ci viene chiarito dagli *Atti degli Apostoli* (17,23): «Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio». È un programma che vuole riprendere e proseguire i valori precedenti sulla base della

convinzione di una segreta affinità tra la fede cristiana e la ricerca pagana di Dio e della verità. La concezione cristiana e quella pagana risultano collegate dall'idea di religione: una viveniva ritenuta come la vera religione, l'altra come la falsa. Ma il vero veniva trovato anche nella religione falsa. Giustino, il filosofo e martire cristiano (cf § 38 A 2), scopriva già nella filosofia greca l'efficacia del Logos divino (*logoi spermatikoi, Apol.* II 7.8). Clemente d'Alessandria (cf § 39, 1) trovava presso i Greci «scintille di verità» (*Protr.* VII 74,7). Egli vedeva nella filosofia greca, come nella legge giudaica, uno sforzo educativo del mondo ellenistico finalizzato a Cristo per volere divino e ne deduceva un «legame tra Dio e i buoni saggi greci» (*Strom.* VI 67,1). Tertulliano (§ 40,1) volle addirittura additare nella convinzione religiosa di base del pio pagano circa l'esistenza di Dio, circa la sua provvidenza e il premio o il castigo da lui riservati ai buoni e ai cattivi una «testimonianza dell'anima naturalmente cristiana» (*Apol.* 17,6).

La prima predicazione cristiana non osservò certamente soltanto il principio dell'accomodamento amichevole. Il politeismo venne decisamente rifiutato, altrettanto lo fu ogni concetto materialistico e antropocentrico di Dio, anche quando predicatori e teologi si servivano degli argomenti con i quali la critica classica aveva trattato gli dèi. I cristiani rifiutarono anche ogni tipo di culto che mirasse a venerare lo Stato e l'imperatore, senza tuttavia negare l'importanza politica della religione. Essi condivisero con i loro contemporanei la convinzione secondo cui ogni autorità terrena è costituita da Dio (Rm 13,1-2; 1 Pt 2,13-15; 1 Tm 2,1-2; Tt 3,1) e si deve pregare per coloro che sulla terra stanno al potere (1 Tm 2,1-2; 1 Clem. 60-61).

Più tardi, la Chiesa antica interpretò il regno dell'imperatore Augusto come la condizione favorevole per la nascita del cristianesimo. «Dio ha preparato i popoli e ha fatto in modo che l'imperatore romano dominasse tutto il mondo, [...] poiché la presenza di più regni sarebbe stata d'ostacolo all'annuncio della dottrina di Gesù sulla terra» (Origene, *C. Cels.* II 30). Melitone, vescovo di Sardi in Asia Minore, concludeva già sul finire del II sec. che cristianesimo e dominio imperiale romano avevano fatto la loro comparsa nel mondo nello stesso tempo ed erano cresciuti uno accanto all'altro perché per entrambi era stato chiaramente stabilito dalla Provvidenza un rapporto reciprocamente benefico (Eusebio, *H. E.* IV 26). L'*Imperium Romanum* viene interpretato in queste affermazioni dal punto di vista della storia della salvezza. Insieme a tutte le sue espressioni di vita, la storia dei primi tempi della Chiesa assume questo connotato specifico: il cristianesimo s'identifica sempre anche con l'antichità classica. I primi cristiani e le loro tradizioni risultano plasmati dalle forme di vita e dalla cultura del loro tempo. Essi si servirono delle lingue classiche, frequentarono le scuole pubbliche, ne seguirono fedelmente le regole di formazione e ne fecero propri i contenuti: retorica, etica e filosofia. Rimasero coinvolti nei processi lavorativi ed economici ed occuparono i loro posti nell'ordine sociale. In tutti gli

ambiti il mondo greco-romano rappresentò per il cristianesimo la norma da seguire o da non seguire.

BIBLIOGRAFIA § 5: ANRW II 16,1-3, 1978-1986; ANRW II 17,1-4, 1981-1984; ANRW II 18,1-4, 1986-1990; ANRW II 23,1-2, 1979-1980; J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire*, London 1970; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1967² (HAW 5,4); R. MAC MULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, London 1981; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1974² (HAW 5,2); R. M. OGILVIE, *The Romans And Their Gods in the Age of Augustus*, London 1969; R. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg 1954²; H. H. SCULLARD, *From the Gracchi to Nero. A History of Rome from 133 B. C. to A. D. 68*, London 1982⁵; U. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll., Basel/Stuttgart 1959³.

§ 5.1: J. R. FEARS, *Princeps a diis electus: The Divine Election of the Emperor As a Political Concept at Rome*, Roma 1977; D. FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 2 voll., Leiden 1987-1992; A. JONES, *Augustus*, London 1977²; W. KIERDORF, *Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose. Funus und consecratio*, in «Chiron» 16 (1986), 43-69; S. R. F. PRICE, *Between Man And God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult*, in JRS 70 (1980), 28-43; A. V. STRÖM – W. PÖHLMANN – A. CAMERON, in TRE 15 (1986), 244-255; E. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, 2 voll. Stuttgart 1957-1960; A. WARDMAN, *Religion And Statecraft among the Romans*, London 1982; K. WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986; A. WLOSOK (a cura di), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt 1972.

§ 5.2: J. ANNEQUIN, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I et II s. après J. Ch.)*, Paris 1973; J. T. BAKKER, *Living And Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion And Its Material Environment in the City of Ostia (100-500 A. D.)*, Amsterdam 1994; U. BIANCHI, *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979; W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990 (ingl. 1987); M. CLAUSS, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart 1992; M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990; K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia 1974; F. LE CORSU, *Isis, Mythe et Mystères*, Paris 1977; F. H. CRAMER, *Astrology in Roman Law And Politics*, Philadelphia 1954; J. ENGEMANN, *Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichchristlichen und christlichen Spätantike*, in JAC 18 (1975), 22-48; C. A. FARONE – D. OBBINK (a cura di), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic And Religion*, Oxford [ecc.] 1990; M. GIEBEL, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, Zürich/München 1990; W. HORNBOSTEL, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden 1973; H. LEWY – M. TARDIEU, *Chaldaean Oracles And Theurgy. Mysticism, Magic And Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 1978; R. MERKELBACH, *Mithras*, Königstein 1984; E. PFEFFER, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Maisenheim 1976; G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology And Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden 1986; F. SOLMSEN, *Isis among the Greeks And Romans*, Cambridge/Mass. 1979; M. J. VERMASEREN, *Cybele And Attis. The Myth And the Cult*, London 1977; M. J. VERMASEREN (a cura di), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981; L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Berlin 1970; R. E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman World. Aspects of Greek And Roman Life*, Ithaca/New York 1971.

§ 5.3: ANRW II 36,1-5, 1987-1992; A. H. ARMSTRONG, *Plotinian And Christian Studies*, London 1979; H. D. BETZ, *Hellenismus*, in TRE 15 (1986), 19-35; H. J. BLUMENTHAL – R. A. MARKUS, *Neoplatonism And Early Christian Thought* (FS A. H. Armstrong), London 1981; M. I. COLISH,

The Stoic Tradition. From Antiquity to the Early Middle Ages, 2 voll., Leiden 1985; J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London 1977; H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976; M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Göttingen 1984-1990[6]; M. SPANNEUT, *Le stoicisme des Pères de l'Église*, Paris 1957[6]; C. ZINTZEN (a cura di), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977; C. ZINTZEN (a cura di), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981.

§ 5.4: C. ANDRESEN, *Antike und Christentum*, in TRE 3 (1978), 50-99; J. FONTAINE, *Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike*, in JAC 25 (1982), 5-21; O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Darmstadt 1966; E. A. JUDGE, «*Antike und Christentum*»: *Towards a Definition of the Field. A Bibliographical Survey*, in ANRW II 23 (1979), 3-58; P. STOCKMEIER, *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike*, Düsseldorf 1981.

§ 6. Il giudaismo al tempo di Gesù di Nazaret

Apocrifi e pseudoepigrafi dell'AT: R. H. CHARLES, t trad. ingl., Oxford 1913-1963[2]; E. KAUTZSCH, trad. ted., 2 voll., Tübingen 1990; W. G. KÜMMEL (a cura di), *Jüdische Schriften aus hellenistischrömischer Zeit*, trad. ted. c, 5 voll., Gütersloh 1973ss.; J. H. CHARLESWORTH, trad. ingl., Oxford/New York 1983ss.; A. DUPONT-SOMMER – M. PHILONINTZO, *Ecrits intertestamentaires*, trad. franc., Paris 1987.

Filone d'Alessandria: L. COHN – P. WENDLAND *et al.*, t, 7 voll., Berlin 1962/1963[2]; F. H. COLSON – G. H. WHITTAKER, t trad. franc., 35 voll., Paris 1961-1973; L. COHN – L. HEINEMANN, trad. ted. 7 voll., Breslau-Berlin 1962-1964[2]; G. REALE – R. RADICE (a cura di), trad. it., 2 voll., Milano 1978ss.

Qumran: J. C. BURROWS *et al.*, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, t, 2 voll., New Haven 1950-1951; E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, t trad. it., München 1964; J. MAIER, *Die Texte vom Toten Meer*, trad. ted., München 1960; E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Gerusalemme 1955; E. TOV, *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*, Leiden 1993.

M. STERN, *Greek And Latin Authors on Jews And Judaism*, t trad. ingl. c, 3 voll., Gerusalemme 1974-1984.

1. La Palestina sotto il dominio romano

Attraverso la persona di Gesù di Nazaret le origini del cristianesimo sono legate al giudaismo. La Palestina si trovava fin dal 63 a.C. sotto il dominio romano. Erode il Grande, posto sul trono dai Romani, fu re dal 37 al 4 a.C. I suoi figli gli successero come sovrani su alcune parti della Palestina, che nel 6 d.C. venne associata alla provincia romana di Siria e posta sotto il governo di procuratori romani. Ad essi seguì nuovamente, con Erode Agrippa, un re (41-44 d.C.), dopo il quale il paese fu governato di nuovo da procuratori. Costo-

ro riconobbero al sinedrio, ai sommi sacerdoti, l'autorità nell'ambito religioso. La potenza occupante romana rispettò la peculiarità della religione giudaica, ma le continue richieste di tributi e le innumerevoli disposizioni di legge la resero egualmente invisa. I contrasti dei giudei sia con i procuratori che con la popolazione non giudaica presente nel paese erano all'ordine del giorno; questi contrasti favorirono il formarsi di gruppi all'interno dei giudei e condussero infine alla prima guerra giudaica (66-73 d.C.) e alla distruzione del tempio di Gerusalemme (cf § 11).

2. Raggruppamenti religiosi

Già precedentemente si erano formati nel giudaismo diversi raggruppamenti e movimenti religiosi. Il loro impegno era rivolto all'affermazione di se stessi e alla salvaguardia della peculiarità del popolo giudaico, alla presa di posizione nei confronti della Legge (*Torah*) e all'attesa di un Salvatore e Liberatore. Nel contesto della difficile situazione politica questa speranza si concretizzò in attese messianiche di alta tensione: «Guarda, o Signore, e rivolgi lo sguardo al loro re, il figlio di David, [...], cingilo di fortezza, per schiacciare i prìncipi ingiusti, per purificare Gerusalemme dai popoli pagani» (*Salmi di Salomone* 17,21-22).

L'epoca neotestamentaria fu contrassegnata soprattutto dalla rivalità tra farisei e sadducei. Secondo i **farisei**, il popolo di Dio poteva essere salvato soltanto attraverso la rigida osservanza della Legge. In un'interpretazione scrupolosa e casistica della Legge, essi ordinavano e regolamentavano ogni sfera dell'esistenza. Ponendosi in questo «recinto attorno alla Legge», essi si separavano sia da chiunque non fosse giudeo, sia dal semplice popolo (*am haaretz*) che non era capace di osservarla in maniera integrale. Il loro studio intensivo della tradizione preparò lo scioglimento dal culto del Tempio (cf § 11,2). Essi rifiutavano una sollevazione contro la potenza occupante, perché ponevano il potere politico sotto il dominio divino. «Come il cielo si estende al di sopra della terra, così il potere divino sacerdotale si estende al di sopra del potere terreno dei re» (*Testamentum Juda* 21,4).

I **sadducei** erano un partito religioso conservatore aristocratico. Anche essi si attenevano rigidamente alla Legge, ma senza implicare la tradizione orale ed escludendo le dettagliate spiegazioni casistiche. Essi rifiutavano, come non corrispondente alla Scrittura, ogni fede nell'ispirazione dei libri profetici, negli angeli, nel giudizio e nella risurrezione dei morti. Dalle loro file provenivano per lo più i sommi sacerdoti in Gerusalemme. Politicamente miravano certamente all'indipendenza del loro popolo, ma accettarono il dominio romano. Non conoscevano l'entusiasmo messianico. Con la distruzione del Tempio risultarono

privati della loro base economica e politica. Il partito non sopravvisse alla guerra giudaica.

Vicini ai farisei, per la loro origine, furono gli **esseni**, i «pii» (*chassidim*) dell'epoca che vide la sollevazione dei Maccabei (*1 Mac* 2,29-38). Essi si separarono tuttavia dalla massa del popolo, ritenendosi «il santo resto d'Israele». Come movimento escatologico-apocalittico, essi si ritirarono dalla lotta politica e sperarono di muovere Dio, con la loro vita pia e ascetica, a un sollecito intervento salvifico nella storia. Gli esseni vengono menzionati, oltre che da Giuseppe Flavio e Filone, anche da Plinio il Vecchio (*Hist. nat.* V 73). Dopo la scoperta dei rotoli di Qumran nel 1946, oggi se ne sa sempre di più. In questo luogo era esistita una comunità di tipo monastico, che al tempo di Gesù di Nazaret si organizzò e rappresentò un centro della setta essenica. Dagli scritti ritrovati è possibile ricostruirne approssimativamente la vita: periodo di prova, impegno vincolato da giuramento, rinuncia alla proprietà privata, pasti e deliberazioni comuni, severe prescrizioni di purità rituale, ecc. Le regole sottolineano il carattere esclusivo della comunità. Il centro venne distrutto nel 68 dai Romani. Filone descrive nel *De vita contemplativa* una forma particolare di vita essenica completamente dedicata alla contemplazione.

In tutt'altra direzione, durante o dopo il censimento di Quirino, si staccarono dai farisei gli **zeloti**, che ne rifiutarono l'atteggiamento pragmatico e mirarono alla liberazione politica del popolo, anche con mezzi militari. Contigui a loro, e in parte indipendenti, si costituirono gruppi estremisti come i **sicari**, che finirono con il trascinare il popolo nella guerra contro Roma (cf § 11,1).

In questi raggruppamenti giudaici va inserito anche il movimento escatologico-apocalittico attorno a Gesù di Nazaret. Come setta giudaica, il movimento riscosse inizialmente scarsa attenzione, ma si sviluppò in seguito nella Chiesa cristiana con straordinaria efficacia.

3. Giudei nella diaspora

Al tempo di Gesù il giudaismo era presente non soltanto in Palestina. Già la deportazione assira (722 o 708?) e soprattutto la cattività babilonese (597) avevano disperso il popolo nei paesi dell'area mediterranea. La dominazione straniera e le relazioni commerciali spinsero continuamente i giudei ad emigrare e a stabilirsi in luoghi anche più lontani nel vasto Impero Romano. Non si conoscono cifre precise, ma esse debbono essere state considerevoli. Anche all'estero i giudei rimanevano fedeli alla loro fede e alla loro consapevolezza di essere il popolo eletto. Nelle sinagoghe essi avevano il loro comune centro religioso, dove si radunavano per il servizio divino, ma rinunciavano ai sacrifici, che veni-

vano offerti soltanto nel Tempio di Gerusalemme. Il loro legame con le cose sacre in Gerusalemme rimaneva attraverso l'imposta per il Tempio e le regolari visite festive.

Si arrivò inoltre a intense relazioni tra le comunità e l'ambiente greco-romano in cui esse si trovavano. I giudei ellenistici adottarono la lingua greca e fecero tradurre anche l'AT. La più famosa traduzione è la cosiddetta *Septuaginta*, che venne eseguita da giudei alessandrini nel III sec. a. C. e comprese inizialmente soltanto il Pentateuco (cf Lettera di Aristea). Questa redazione del testo divenne l'AT dei cristiani; il nome *Septuaginta* appare per la prima volta in Giustino (*Dial.* 120,4; 124,3; 121,1). In Alessandria visse **Filone** (morto ca. 40 d.C.), che con la sua interpretazione allegorica dell'AT volle rendere accessibile la religione giudaica al mondo ellenistico e divenne il principale rappresentante di un giudaismo ellenizzato. Le comunità delle sinagoghe operarono in prospettiva missionaria, ma senza una specifica teoria della missione e senza una strategia predeterminata. Il loro monoteismo possedeva evidentemente una sua forza d'attrazione. Ci furono pagani che si convertirono al giudaismo (*proseliti*) e attorno alle sinagoghe si formò una cerchia di simpatizzanti, di cosìddetti «timorati di Dio» (At 10,2; 13,50; 16,14).

4. Giudei e Impero Romano

I giudei vennero rispettati e tollerati nell'Impero Romano come popolo specifico. La loro religione venne riconosciuta nella sua particolarità e legalmente tutelata (*religio licita*). Un sacrificio per l'imperatore e l'impero doveva essere offerto nel Tempio. Dal 70 d.C. l'imposta per il Tempio venne trasformata dai Romani in un'imposta giudaica straordinaria (*fiscus iudaicus*). Tra le preghiere delle celebrazioni religiose giudaiche c'era anche la preghiera per la prosperità dello Stato. Ma, con l'ostentata consapevolezza del proprio essere e la loro separazione dal resto della società (*amixia, diversitas morum*; Tacito, *Hist.* V 12; cf Giovenale, *Sat.* XIV 96-106: parole di scherno sui proseliti), i giudei dovevano sopportare il destino di minoranza invisa. Ci furono spesso degli eccessi; nel 38 d.C. si arrivò ad Alessandria a un terribile pogrom contro di loro.

L'imperatore Claudio (41-54) espulse i giudei da Roma (Svetonio, *Vita Claud.* 25,4). Dai giudei alessandrini egli pretese che s'inserissero nell'ordinamento cittadino e ne proibì ogni ulteriore immigrazione nella metropoli egiziana (Lettera ai Prefetti: H. J. Bell, *Juden und Griechen im römischen Alexandrien*, Leipzig 1932, 25ss.). Palesemente egli espresse la sua diffidenza contro i giudei e vide in loro una piaga comune per tutto il mondo (CPJ, n. 153). Le sollevazioni giudaiche nel I sec. e all'inizio del

II ne aumentarono la diffusa avversione. Nella «digressione giudaica» delle sue *Storie* Tacito tenne presente l'idea negativa che i Romani avevano dei giudei.

BIBLIOGRAFIA § 6: ANRW II 19,1979; ANRW II 20, 1986-1987; ANRW II 21, 1983-1984; U. BAUMANN, *Rom und die Juden. Die römisch-jüdischen Beziehungen von Pompeius bis zum Tode des Herodes (63 v.Chr. – 4 n. Chr.)*, Frankfurt 1983; F. DEXINGER, *Judentum*, in TRE 17 (1988), 331-277; H. W. HOEHNER, *Herod Antipas*, Cambridge 1972; G. PRAUSE, *Herodes der Große, König der Juden*, München 1980; A. SCHALIT, *König Herodes. Der Mann und sein Werk*, Berlin 1969; G. STEMBERGER, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt 1983; M. E. STONE (a cura di), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha. Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Assen 1984; I. M. ZEITLIN, *Jesus And the Judaism of His Time*, Oxford 1988.

§ 6.1: S. APPLEBAUM, *Herod I*, in EJ 8 (1971), 375-387; G. BAUMBACH, *Herodes/Herodeshaus*, in TRE 15 (1986), 159-162.

S. APPLEBAUM, *The Zealots: the Case for Revolution*, in JRS 61 (1971), 155-170; O. BETZ, *Essener und Therapeuten*, in TRE 10 (1982), 386-391; H. MANTEL, *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge/Mass. 1961; H. NEUSNER *et al.* (a cura di), *Judaism And Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987; G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991; M. SMITH, *Zealots And Sicarii, Their Origins And Relation*, in HThR 64 (1971), 1-19.

§ 6.2 Farisei: L. FINKELSTEIN, *The Pharisees. The Sociological Background of Their Faith*, Philadelphia 1962[3]; J. NEUSNER, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, New York 1979[2].

§ 6.2 Qumran: «Revue de Qumran», Paris 1958ss.; H. BRAUN, *Qumran und das NT*, 2 voll., Tübingen 1966; M. DELCOR (a cura di), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Louvain 1978; K. E. GRÖZINGER *et al.*, (a cura di), *Qumran*, Darmstadt 1981; G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, London 1982[2].

§ 6.2 Sadducei: J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, Paris 1972.

§ 6.2 Zeloti: S. G. F. BRANDON, *Jesus And the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester 1967; M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes bis 70 n. Chr.*, Leiden/Köln 1961; R. A. HORSLEY, *Jesus And the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987; G. JOSSA, *Giudei, pagani e cristiani*, Napoli 1977, 11-80.

§ 6.3: Y. AMIR, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philo von Alexandrien*, Neukirchen 1983; S. P. BROCK, *Bibelübersetzungen* I, 2. *Die Übersetzungen des Alten Testaments in Griechische*, in TRE 6 (1980), 163-172; J. COLLINS, *Between Athens And Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1983; U. FISCHER, *Eschatologie und Jenseitserwartungen im hellenistischen Diasporajudentum*, Berlin 1978; M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976; M. HENGEL, *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*, in G. Jeremias – H. W. Kuhn – H. Stegemann (a cura di), *Tradition und Glaube*, Göttingen 1971, 157-184; K. HRUBY, *Die Synagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution*, Zürich 1971; R. KUNTZMANN – J. SCHLOSSER, *Études sur le Judaisme hellénistique*, Paris 1984; P. LAMARCHE, *La Septante*, in C. Mondésert (a cura di), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, 19-35; H. A. WOLFSON, *Philo*, 2 voll., 1947, rist. Cambridge 1968.

§ 6.4: S. BENKO, *The Edict of Claudius of A. D. 49*, in ThZ 25 (1969), 406-418; A. M. RABELLO, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, in ANRW II 13, 1980, 662-762

§ 7. Gesù di Nazaret e il suo proselitismo escatologico

Fonti: scritti neotestamentari.
Bibliografia: commenti al NT.

1. La vita di Gesù

La storia della Chiesa affonda le sue radici in Gesù di Nazaret, di cui gli scritti neotestamentari descrivono dettagliatamente vita e azione. La ricerca sulla vita di Gesù è tutta basata su queste prime notizie riguardanti il cristianesimo. Queste notizie, tuttavia, sono di natura particolare. Ciò che esse offrono non è semplice relazione storica, ma testimonianza della fede al servizio dell'annuncio e della costruzione della comunità. Ciò che i vangeli offrono alla storia è inoltre già storia interpretata, in cui il «Gesù che annuncia» è inscindibilmente un tutt'uno con il «Cristo annunciato». Ciò non consente di ricostruire una biografia nel senso più esatto del termine.

Gesù di Nazaret nacque negli anni 6-4 prima del nostro computo cronologico. Luca (3,1) fa entrare in scena Giovanni Battista «nell'anno decimoquinto dell'impero di Tiberio Cesare», cioè nel 25/26 (o 28/29). Proprio con la predicazione del Battista e il battesimo ricevuto da lui i vangeli fanno coincidere l'inizio dell'azione pubblica di Gesù (*Mt* 3,13-17; *Mc* 1,9-11; *Lc* 3,21; *Gv* 1,32-34). Non ci è noto per quanto tempo il Battista avesse predicato prima che Gesù lo incontrasse. Il rapporto tra Gesù e il Battista e la sua cerchia rimane incerto, e neppure sappiamo con certezza quanto a lungo Gesù si aggirasse qua e là predicando: i sinottici danno notizia di una sola Pasqua, mentre Giovanni parla di tre feste di Pasqua vissute da Gesù nel corso della sua vita pubblica (*Gv* 2,13.23; 6,4; 11,55).

Secondo il racconto di tutti e quattro i vangeli Gesù fu crocifisso un venerdì che coincideva con l'inizio della festa di Pasqua; ma Giovanni parla della vigilia della festa di Pasqua (13,1; 19,31), quindi del 14 di Nisan, mentre i sinottici parlano della stessa festa di Pasqua (*Mt* 26,17; *Mc* 14,12; *Lc* 22,7), cioè del 15 di Nisan. Se si tiene conto delle indicazioni ricavabili dall'intero NT circa l'inizio dell'azione pubblica di Gesù (*Lc* 3,1ss.; *Gv* 2,20), la conversione e la biografia di Paolo, ed anche il concilio degli apostoli (cf § 9,2), e si mettono a confronto queste indicazioni con i dati storicamente conosciuti (Pilato fu governatore negli anni 26-36; Caifa fu sommo sacerdote tra il 18 e il 36, Gallione proconsole di Corinto nel 51/52), è possibile stabilire il 7/8 aprile del 30 (o del 31) come giorno della morte. Ma vi sono anche altri tentativi di datazione (tra il 27 e, al più tardi, il 35).

2. La predicazione di Gesù

Al centro dell'azione di Gesù c'è l'annuncio del regno di Dio. Il tema in quanto tale risulta familiare fin dalla Profezia successiva all'esilio. Nuova è la promessa della vicinanza immediata, anzi della presenza del regno di Dio: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino» (*Mc* 1,15 par.). La predicazione di Giovanni Battista nella prospettiva del Giudizio aveva posto tutto Israele (non soltanto il mondo ellenistico-pagano) ancora in contrasto con il regno di Dio.

Gesù interviene proclamando che nella sua parola e nella sua azione il regno di Dio è ormai imminente: esso si rende presente nelle guarigioni dei malati e nella cacciata dei demoni (*Lc* 7,22ss. par.; cf il ragionamento espresso in *Lc* 11,20), nella sua predicazione, in particolare nelle parabole (*Mc* 4,30-32ss. par.; *Lc* 13,18ss. par.; *Mt* 13,44.45ss. par), nell'annunciare la bontà e la disponibilità di Dio al perdono, che è tangibile nella concreta attenzione rivolta da Gesù ai pubblicani e ai peccatori (*Mc* 2,25-17 par.; *Lc* 15,4-7), nella pienezza dei poteri con cui egli, anche contro gli scribi, spiega ed osserva la Legge (*Mc* 7,1-23 par.; *Gv* 8,1-11; *Mc* 2,23-28), ed anche, elemento non ultimo, nel modo in cui egli si rivolge a Dio chiamandolo «Abba», instaurando così con lui un nuovo rapporto (*Mc* 14,36; *Mt* 6,9-13 par.; *Lc* 10,21).

3. I discepoli di Gesù

Gesù, che visse all'interno della comunità giudaica e ne riconobbe fondamentalmente la legge, il culto e la pietà, radunò attorno a sé dei propri seguaci: persone che nella parola e nell'azione di Gesù ritennero vicino il regno di Dio e concretizzarono questa convinzione proprio mettendosi al seguito di Gesù. La sequela fu intesa in parte alla lettera: alcuni condivisero con Gesù l'incertezza di un'esistenza itinerante (*Mt* 16,24 par.; 19,16-22 par.); altri rimasero nel loro abituale ambiente di vita e realizzarono la vicinanza del regno di Dio nelle condizioni offerte dalla situazione territoriale della Palestina (cf l'accoglienza di Gesù nella casa di Pietro, *Mt* 8,14; nella casa di Maria e Marta, *Lc* 10,38ss.; nella casa di Simone il lebbroso, *Mc* 14,3ss:, certe situazioni, come in *Mc* 13,14ss.; *Mt* 17,24ss.; *Mc* 10,2ss., 10,13ss., presuppongono addirittura delle «comunità locali»). Il proselitismo di Gesù, particolarmente rivolto alla cosiddetta gente povera, fece presa in due correnti, quella di un radicalismo inquieto con motivazioni escatologiche, e quella di chi intendeva aderire in maniera stabile a Gesù. Ma tutti erano convinti che Dio avesse già ricostituito tra loro il suo regno definitivo (cf *Mt* 12,46-50 par.; 18,1-4 par.; 20,24-28 par. ecc.). Tra i seguaci di Gesù alcuni discepoli sembrano essere stati privilegiati, sicuramente il gruppo di tre costituito da Pietro, Giovanni e Giacomo suo fratello (*Mt* 17.1-9 par.; *Mt Mt* 26,36-46 par.)

e forse anche la «cerchia dei dodici» (*Mt* 10,1-4 par.; cf § 8). Non irrilevante era il numero delle donne al seguito di Gesù, alcune delle quali vengono indicate con il loro nome (*Mc* 15,40-41; Lc 8,1-3). La tradizione neotestamentaria c'informa di alcune donne che accompagnarono fedelmente Gesù nella crocifissione e nella deposizione e che furono prime testimoni del sepolcro vuoto.

I vangeli non lasciano dubbi sul fatto che Gesù incontrò con il suo messaggio delle resistenze. Le tensioni, che avevano le loro radici in differenti attese messianiche, ma debbono essere viste anche in connessione con l'inquieta situazione della Palestina di quel tempo (cf § 6), condussero infine alla crocifissione di Gesù di Nazaret. Sembrò che questa fine violenta del profeta escatologico ne avesse determinato un definitivo fallimento. Le speranze e le aspettative dei suoi seguaci rimanevano disattese; il suo proselitismo sembrò essere giunto alla sua fine.

4. Scritti apocrifi

Clavis Apocryphorum, cf § 3,1a
J. Jeremias – O. Hofius, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1965[4]; A. Resch, *Agrapha. Außercanonische Schriftfragmente*, t c, 1906[2], rist. 1967 (bibl.) (TU 15,3.4); R. J. Hoffmann, *Jesus Outside the Gospels*, trad. ingl., New York 1984.
Apocrifi neotestamentari: W. Schneemelcher, trad. ted., 2 voll., Tübingen 1987/1989[5], cf anche § 10.
Vangelo di Filippo: W. Till, t trad. ted., 1963 (PTS 2).
Vangelo di Tommaso: J. Leipoldt, t trad. ted., 1967 (TU 101).
Giuseppe Flavio: cf bibl. ai §§ 5-17.

Le testimonianze neotestamentarie sulla vita di Gesù vengono appena ampliate e arricchite da altre notizie contemporanee. Le parole del Signore (cosidd. *Agrapha*) riferite qua e là in scritti apocrifi o nelle opere dei Padri della Chiesa difficilmente possono essere ritenute storiche. Completamente falso è lo scambio epistolare tra il principe Abgar di Edessa e Gesù (Eusebio, *H. E.* I 13). Non molto valore hanno le celebri notizie fornite da scrittori giudei e romani: Giuseppe Flavio, *Ant.*, XX 9,1 (*Ant.* XVIII 3,3 è certamente nelle formulazioni determinanti su Gesù un'interpolazaione cristiana); Svetonio, *Vita Claud.* 25,4; Tacito, *Ann.* XV 44 e Plinio il Giovane, *Ep.* X 96. Se si esclude la testimonianza per l'esistenza storica di Gesù, essi non portano alcunché di nuovo e rivelano con le loro notizie già l'impronta di una storia influenzata dal cristianesimo.

Sul finire del II sec. si ridestò un vivace interesse per la vita di Gesù, che si concentrò sulla sua infanzia e sui suoi parenti per integrare le notizie sulla sua azione e sulla sua Passione. Letterariamente questo interesse si concretizzò nei vangeli apocrifi dell'infanzia (protovangelo di Giacomo, leggende intorno all'infanzia di Gesù contenute nel Vangelo di Tommaso) e in altri scritti apocrifi. Le informazioni non sono utilizzabili per una ricostruzione della vita, ma risultano preziose per conoscere la teologia e la pietà del loro tempo. Questi scritti produssero come effetto il formarsi di altre leggende (vita di Maria) e influenzarono durevolmente l'arte cristiana.

Bibliografia: § 7: ANRW II 25, 1982-1985; K. BACKHAUS, *Die «Jüngerkreise» des Täufers Johannes*, Paderborn 1991; J. BLANK, *Der Jesus des Evangeliums*, München 1981; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1980[9]; R. FENEBERG – W. FENEBERG, *Das Leben Jesu im Evangelium*, Freiburg 1980; J. GNILKA, *Jesus von Nazareth, Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1990; M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1984[2]; K. KERTELGE, *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg 1974; J. RICHES, *Jesus And the Transformation of Judaism*, London 1980; E. P. SANDERS, *Jesus And Judaism*, Philadelphia 1985; E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München/Hamburg 1970; W. SIMONIS, *Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde. Historisch-kritische Erhellung der Ursprünge des Christentums*, Düsseldorf 1985; P. STUHLMACHER, *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*, Stuttgart 1988; G. VERMÈS, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen 1993; R. WILLIAMS, *Jesus Christus* II, in TRE 16 (1987), 726-745.

§ 7.1: J. BECKER, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972; J. BLINZLER, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg 1969[4]; O. BÖCHER, *Johannes der Täufer*, in TRE 17 (1988), 172-181; J. ERNST, *War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers?*, in H. Frankemölle – K. Kertelge (a cura di), *Vom Urchristentum zu Jesus*, Freiburg 1989, 13-33; J. B. GREEN, *The Death of Jesus. Tradition And Interpretation in the Passion Narrative*, Tübingen 1988; K. KERTELGE (a cura di), *Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung*, Freiburg 1988; R. LATOURELLE, *Miracle de Jésus et théologie du miracle*, Paris 1986 (ingl. 1988); J.-G. MUDISO – M. MUNDLA, *Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen*, Münster 1984; W. SCHENK, *Gefangenschaft und Tod des Täufers. Erwägungen zur Chronologie und ihren Konsequenzen*, in NTS 29 (1983), 453-83; E. SCHWEIZER, *Jesus Christus* I, in TRE 16 (1987), 670-726.

§ 7.2: K. BERGER, *Die Gesetzauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. I. Markus und Parallelen*, Neukirchen 1972; H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983; V. K. ROBBINS, *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984; H. SCHÜRMANN, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg 1983.

§ 7.3: H.-D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, Tübingen 1967; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968; A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen*, München 1962; F. F. SEGOVIA (a cura di), *Discipleship in the New Testament*, Philadelphia 1985.

§ 7.4: J. N. BIRDSALL, *The Continuing Enigma of Josephus's Testimony About Jesus*, in BJRL 67 (1985), 609-622; O. HOFIUS, *Agrapha*, in TRE 2 (1978), 103-110; D. WENHAM (a cura di), *The Jesus Tradition Outside the Gospelperspectives*, vol. V, Sheffield 1984.

§ 8. Gli inizi della Chiesa

Fonti: scritti neotestamentari.

1. La fede nel Risorto

L'avvenimento determinante per la nuova comunità dei credenti in Cristo fu l'esperienza del Signore risorto nelle sue apparizioni (*Mt* 28,16-20; *Mc* 16,1-18;

Lc 24; cf *At* 1,3; *Gv* 20-21). Grazie a questa esperienza essi compresero in maniera nuova la missione di Gesù; essi videro mantenuta la sua promessa e tornarono a Gerusalemme per aspettarvi il sollecito ritorno del Signore. L'evento della Pentecoste, la discesa dello Spirito promesso per la fine dei tempi, divenne elemento essenziale per l'annuncio del Cristo, del Risorto. Personalità di primo piano divenne Pietro, che radunò nuovamente attorno a sé la cerchia dei dodici (cf *At* 1,13.26; 2,14). «Dio lo ha risuscitato dai morti» (*Rm* 10,9; cf *Rm* 1,4). Questa fede fu vista dai credenti in Cristo dopo la Pasqua in una continuità con la loro antica fede: essi ritennero che tutto fosse accaduto «secondo le Scritture»; non si separarono, così, dal giudaismo e dalla Sacra Scrittura. La loro concezione del mondo e della storia, la loro attesa della fine del mondo, della risurrezione dei morti, del giudizio e del regno di Dio, conservarono un'impronta giudaica. Ma la fede ricevette un nuovo fondamento: Gesù Cristo, in cui Dio aveva mantenuto le promesse fatte al suo popolo.

2. Una setta giudaico-messianica

Questo cherigma originario era in completa sintonia con Israele e il suo orizzonte di vita e di pensiero. Il fatto che Gesù avesse localizzato la sua mediazione salvifica soltanto in Israele determinò il carattere anche della prima predicazione cristiana subito dopo la Pasqua. Le prime comunità cristiane furono comunità giudaiche, probabilmente in Galilea (qui vengono localizzate da Marco e Matteo le apparizioni del Risorto), dove era ancora vivo il ricordo della vita e dell'azione di Gesù. I primi capitoli degli Atti degli Apostoli informano poi, in forma stilizzata, sulla comunità di Gerusalemme. Elemento costitutivo per questa comunità fu notoriamente, all'inizio, la cerchia dei dodici (elezione suppletiva di Mattia, *At* 1,15-26), ma la sua ulteriore funzione pratica non viene chiarita. Paolo menziona in occasione del suo primo soggiorno a Gerusalemme gli apostoli o i «Dodici», con a capo Cefa e Giacomo fratello del Signore (*Gal* 1,18ss.; *1 Cor* 15,5.7). Una loro azione comune appare solo in *At* 6,2. Alla cerchia dei dodici sembra essere stata attribuita inizialmente, nel contesto del simbolismo escatologico d'Israele, una significativa funzione che non si doveva prolungare. Dopo Mattia non ci furono più altre elezioni suppletive. Nel corso della sua seconda visita a Gerusalemme (48/49?) Paolo venne ad un accomodamento con le tre «colonne» Giacomo, Cefa e Giovanni in quanto costituivano il gruppo dirigente (*Gal* 2,9). La storia degli apostoli menziona nel suo racconto parallelo, accanto agli apostoli, gli anziani (*presbyteroi*; *At* 15,2.4.6.22ss; cf 16,4; 11,30; in 21,18 soltanto Giacomo e gli anziani).

I credenti sperimentarono fenomeni spirituali che fecero riconoscere la loro comunità in una prospettiva escatologica di salvezza (*At* 1,17.18). Si era accolti

attraverso il battesimo (*Mt* 28,19; *Mc* 16,16; *1 Cor* 14-16). Nel proprio modo d'intendersi, la comunità primitiva fu incline a far propri gli attributi d'Israele, ricollegandosi con le parole di Gesù circa il suo compito di raccogliere « le pecore perdute d'Israele » (cf *Mt* 10,6; 15,24; *Lc* 19,10; *Mc* 6,34). Essi chiamarono se stessi « assemblea/comunità » o « comunità di Gesù Cristo », ed anche « santi » (*1 Cor* 14,34; *Rm* 15,26; 8,28; *2 Cor* 9,12, ecc.) o « eletti ». L'autore degli Atti degli Apostoli li rappresenta come comunità ideale: essi erano un cuore solo e un'anima sola ed avevano tutto in comune (*At* 2,44-45; 4,32-35). Dietro questo loro atteggiamento si potrebbe supporre non tanto un «protocomunismo» cristiano, quanto invece un'organizzazione economica alle prese con il compito di prestare assistenza ai credenti che affluivano dall'esterno nella piccola comunità di Gerusalemme.

Gli Atti degli Apostoli fanno intravvedere dei rapporti tesi con le autorità giudaiche. Ma le notizie sono difficilmente riconducibili a un comune denominatore (cf *At* 4,1-22; 8,1-4; 9,23ss., ecc.). Senza dubbio la comunità primitiva riscosse con la sua predicazione messianica un rapido successo, anche se le cifre (*At* 2,41; 4,4; 5,14; 6,7; 21,20) non possono essere usate come un vero materiale statistico. Gerusalemme deve aver avuto allora circa 25-30.000 abitanti; secondo gli Atti degli Apostoli (4,4), quindi, i cristiani avrebbero costituito un quinto/sesto della popolazione.

3. Controversie e dispersione della comunità primitiva

At 6 segna un'importante svolta nella storia della comunità primitiva (certamente prima del 32/34), legata al malcontento suscitato dall'insufficiente assistenza prestata alle « vedove degli ellenisti ». Gli ellenisti erano Ebrei di lingua greca che in Gerusalemme avevano delle proprie sinagoghe. La fede in Gesù Cristo era stata accolta anche in mezzo a loro. Dietro la controversia sull'assistenza alle vedove c'erano delle tensioni tra questi ellenisti e gli Ebrei cristiani. La controversia venne appianata con una distribuzione d'incarichi; sette uomini si videro affidata la responsabilità per i cristiani ellenisti, una responsabilità che si estese oltre il semplice controllo del sostentamento economico.

L'uccisione di Stefano (tra il 32 e il 34) condusse a « una persecuzione contro la Chiesa di Gerusalemme » (*At* 8,1). Essa fu sicuramente limitata al gruppo ellenistico e probabilmente ai suoi capi di primo piano. « Quelli però che erano stati dispersi andavano per il paese e diffondevano la parola di Dio » (*At* 8,4). Viene espressamente nominato Filippo, che predicò in Samaria e più tardi condusse l'Etiope alla fede (*At* 8,26-39). Con la missione in Samaria e la conversione dell'Etiope viene annunciata la missione tra i pagani.

Secondo *At* 11,19 alcuni dei « dispersi » arrivarono anche ad Antiochia, do-

ve viveva una forte comunità giudaica (Giuseppe Flavio, *Bell. Iud.* VII 43-45). Attraverso i giudei la buona novella fu comunicata anche ai Greci (*At* 11,20; *Gal* 2,11-14), ciò che rappresentò la costruzione di un'importante base per la missione tra i pagani. La comunità di questa grande città, formata di Ebrei e pagani, rimase un centro di missione nel I sec. La sua particolarità venne riconosciuta anche dall'ambiente non cristiano. Qui per la prima volta i discepoli furono chiamati «cristiani» (*At* 11,26); gli Atti degli Apostoli (24,5) riportano anche l'altra denominazione molto diffusa di «setta dei Nazirei».

La comunità primitiva di Gerusalemme passò da questo momento, negli Atti degli Apostoli, in seconda linea. Le basi della Chiesa erano ormai gettate; la missione cominciò a oltrepassare intenzionalmente i confini d'Israele e a rivolgersi a tutti gli uomini. Da Gerusalemme viene ancora comunicata la morte dell'apostolo Giacomo, fatto uccidere dal re Erode Agrippa (41-44), mentre fallì l'azione contro Pietro, che riuscì a sfuggire e «s'incamminò verso un altro luogo» (*At* 12,3-17). In questo tempo nella comunità primitiva di Gerusalemme era divenuto uomo di primo piano Giacomo, fratello del Signore.

Bibliografia § 8: K. BERGER, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von «ekklesia»*, in ZThK 73 (1976), 167-207; K. BERGER, *Kirche* II. (NT), in TRE 18 (1989), 201-218; J. BLANK, *Vom Urchristentum zur Kirche*, München 1982; R. E. BROWN, *The Churches the Apostles Left Behind*, New York/London 1984; S. DOCKX, *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive. Recherches exégétiques*, Paris 1976; J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984; J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église*, Paris 1985; C. J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Winona Lake 1990; K. KERTELGE, *Gemeinde und Amt im NT*, München 1972; W. KIRCHSCHLÄGER, *Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung*, Graz 1990; H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981; G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987; A. J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia 1983²; A. J. MATTIL – M. B. MATTIL, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles*, Leiden 1966; W. A. MEEKS (a cura di), *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, München 1979; M. MULLINS, *Called to Be Saints. Christian Living in First-Century Rome*, Dublin 1991; J. ROLOFF, *Apostel* I, in TRE 3 (1978), 430-445; J. ROLOFF, *Amt, Ämter, Amtsverständnis* IV. (NT), in TRE 2 (1978), 430-445; L. SCHENKE, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart 1990; G. SCHÖLLGEN, *Hausgemeinden, οἶχος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung*, in JAC 31 (1988), 74-90; J. E. STAMBAUGH – D. L. BALCH, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*, Göttingen 1992 (ingl. 1986); G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1989³; A. VÖGTLE, *Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche*, Freiburg 1988; A. VÖGTLE – L. OBERLINNER, *Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche*, Freiburg 1992; C. ZETTNER, *Amt, Gemeinde und kirchliche Einheit in der Apostelgeschichte des Lukas*, Frankfurt 1991.

§ 8.1: J. KREMER, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien. Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinung des Auferstandenen*, Stuttgart 1968; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3-5*, Freiburg 1968; G. LOHFINK, *Der Ablauf der Osterereignisse und*

die Anfänge der Urgemeinde, in ThQ 161 (1981), 81-97; K. MÜLLER (a cura di), *Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche*, Würzburg 1972; R. PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, in FZPhTh 30 (1983), 73-98.

§ 8.2: M. DEL VERME, *Comunione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo esseno-qumranico a confronto*, Brescia 1977; G. KLEIN, *Di zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961; B. H. MÖNING, *Die Darstellung des urchristlichen Kommunismus nach der Apostelgeschichte des Lukas*, Göttingen 1978; W. PRATSCHER, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Göttingen; C. ROWLAND, *Christian Origins. An Account of the Setting And Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism*, London 1985; E. RUCKSTUHL, *Jakobus (Herrenbruder)*, in TRE 16 (1987), 485-488; G. THEIßEN, *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis*, in JBTh 7 (1992), 101-123.

§ 8.3: F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im NT*, Neukirchen 1963; M. HENGEL, *Jakobus, der Herrenbruder, der erste Papst*, in E. GRÄSSER – O. MERCI (a cura di), *Glaube und Eschatologie* (FS W. G. Kümmel), Tübingen 1985, 71-104; C. C. HILL, *Hellenists And Hebrews. Reappraising Division Within the Earliest Church*, Minneapolis 1992; H. KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission. Eine historische Untersuchung*, München 1969; E. LARSON, *Die Hellenisten und die Urgemeinde*, in NTS 33 (1987), 205-225; F. SCHRÖGER, *Gemeinde im 1.Petrusbrief. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jh.*, Passau 1981; N. WALTER, *Apg 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem*, in NTS 29, 1983, 370-393.

§ 9. Paolo e la decisione per l'universalità della missione

Fonti: Lettere di Paolo e scritti neotestamentari.

1. La vocazione di Paolo

Paolo/Saulo era originario di Tarso in Cilicia (*At* 21,39). Egli era cittadino di questa città e, secondo *At* 22,28, anche cittadino romano (cf *At* 16,37-38; 23,27). Apparteneva idealmente al giudaismo ellenistico, di cui aveva assimilato la teologia. All'interno dei raggruppamenti giudaici apparteneva ai farisei. Se veramente avesse studiato a Gerusalemme alla scuola di Gamaliele (*At* 22,3) è oggetto di discussione. Stando alle sue parole, egli, che conosceva bene il messaggio cristiano nella sua sostanza, aveva «perseguitato fieramente la Chiesa di Dio» (*Gal* 1,13; *Fil* 3.6; *At* 8,1-3). Nel mezzo della persecuzione egli trovò la via per arrivare alla fede in Cristo, perché Dio si compiacque di rivelargli suo Figlio (*Gal* 1,15ss.; cf *At* 9). Secondo *At* 9,10ss., Anania lo introdusse nella comunità di Damasco e lo battezzò (*At* 9,18). Nella testimonianza che egli dà di se stesso in *Gal* 1, Paolo insiste nel dichiarare di aver riconosciuto Cristo come Messia e Figlio di Dio per sua diretta ri-

velazione, grazie alla quale egli aveva compreso il messaggio di Cristo come unica salvezza per il suo popolo, come compimento di tutte le sue speranze.

Sembra che Paolo abbia cominciato la sua attività missionaria subito dopo la sua conversione, tra il 32 e il 34 (i tentativi di datazione oscillano tra il 30/31 e il 35); egli si recò in «Arabia», nella terra dei Nabatei, a sud di Damasco (*Gal* 1,17). Soltanto dopo tre anni andò a Gerusalemme, dove conobbe Pietro e Giacomo (*Gal* 1,18-19). Negli anni successivi annunziò la fede in Siria e Cilicia (*Gal* 2,1; cf *At* 11,25-30). In questo tempo trovò appoggio nella comunità di Antiochia (Barnaba). Aveva intanto scoperto, come sua specifica missione, quella di portare il Vangelo ai pagani. Non fu egli il primo a farlo, ma fu il primo a riconoscere l'universalità del messaggio di salvezza in tutta la sua importanza decisiva e a porre dei limiti al modo in cui precedentemente s'intendeva la salvezza da parte d' Israele (Lettera ai Romani). Ma ciò doveva condurre a discussioni in seno alla Chiesa.

2. Il Vangelo non soggetto alla Legge

La controversia si accese sulla questione se i pagani che si convertivano al cristianesimo potessero rinunciare alla circoncisione e all'osservanza della Legge. È legittima la missione tra i pagani già praticata nel senso di non rendere obbligatoria l'osservanza della Legge? E vale la «la libertà dalla Legge» anche per i giudei convertiti? La risposta, data dal cosiddetto **Concilio degli Apostoli** attorno al 48/49 (le datazioni oscillano tra il 43 e il 50), non sembra essere stata unanime: *At* 15 e *Gal* 2 riferiscono notizie differenti. Storicamente più attendibile poté essere la notizia di Paolo: secondo *Gal* 2,1-10, le «colonne» di Gerusalemme, cioè Giacomo, Cefa e Giovanni, confermarono il suo «Vangelo non soggetto alla Legge». Gli autorevoli personaggi a quanto pare non gli imposero nulla (*Gal* 2,6), ma gli raccomandarono unicamente il sostegno materiale dei «poveri» (*Gal* 2,10; cf la preoccupazione per la colletta in favore di Gerusalemme: *1 Cor* 16,1-4; *Rm* 15,26-28; *2 Cor* 8-9).

Nel successivo «**incidente di Antiochia**» (*Gal* 2,11-14), Pietro, seguito anche da Barnaba, assunse un diverso atteggiamento: evitò infatti di sedere a tavola insieme ai cristiani di origine pagana, ciò che provocò l'aperta protesta di Paolo, il quale vide nell'osservanza delle norme veterotestamentarie riguardo ai cibi un pericolo per il suo Vangelo non soggetto alla Legge. Luca passa sotto silenzio la discussione e collega il concilio degli apostoli con il decreto apostolico, che probabilmente rappresenta un compromesso raggiunto a Gerusalemme dopo il conflitto d'Antiochia (*At* 15,1-30), secondo cui i pagani convertiti al cristianesimo rimanevano liberi dalla circoncisione e dall'osservanza della Legge, ma dovevano astenersi dalle carni offerte agli idoli,

dal sangue, dagli animali soffocati e dall'impudicizia (le cosiddette « clausole di Giacomo »).

Per Paolo questa decisione rappresentò certamente una sconfitta. In effetti, in seguito non si parla più, dopo Antiochia, di contatti o di una collaborazione con Barnaba. Ma in linea di principio la missione tra i pagani fu riconosciuta senza circoncisione e senza imposizioni troppo rigide da parte della Legge. D'altra parte, i conservatori che volevano rimanere fedeli alla Legge si unirono più strettamente in un rigoroso gruppo giudeo-cristiano (cf § 28). Il rimprovero di *vivere alla maniera dei giudei*, formulato contro di loro in *Gal* 2,14, non viene più passato sotto silenzio nella Chiesa antica.

3. L'azione missionaria e l'ordinamento delle comunità

Paolo pretese d'ora innanzi mano libera per la sua missione e annunciò il suo « Vangelo » con infaticabile impegno. La sua attività missionaria si estese innanzitutto all'Asia Minore e alla Grecia. Un « primo viaggio missionario » (tra il 35 e il 49) l'aveva condotto a Cipro e nel sud dell'Asia Minore. Un « secondo viaggio missionario » appartiene certamente agli anni 49/50-51 (probabilmente anche 51-53?) e lo portò attraverso la Siria e l'Asia Minore nelle città della Grecia (Filippi, Tessalonica, Atene e Corinto). Negli anni 52-55 (53-56? 54-57?) si trovò impegnato in un « terzo viaggio missionario »: di nuovo in Asia Minore, con un più lungo soggiorno in Efeso, Macedonia e Corinto. Probabilmente nel 56 (?), in ogni caso poco dopo la fine del viaggio, fu arrestato a Gerusalemme e un anno o due più tardi venne trasferito come prigioniero a Roma. Egli rimase qui almeno due anni in un regime non rigoroso di detenzione che gli consentiva una certa libertà di movimento. Attorno al 60 (secondo il calcolo cronologico tra il 58 e il 63) subì il martirio a Roma.

Nei circa trent'anni della sua attività missionaria Paolo raccolse frutti sorprendenti. Nella sua predicazione egli volle equipararsi come apostolo ai primi testimoni di Gesù e s'impegnò per il Vangelo senza compromessi. Era solito rimanere in vivace contatto con le sue comunità e la preoccupazione che nutriva per loro non l'abbandonava mai (*2 Cor* 11,28). Mentre andava costruendo queste comunità e discutendo con avversari e varie correnti, egli sviluppò il suo « Vangelo... ricevuto... per rivelazione » (*Gal* 1,12) in una prima ampia teologia, sorretta da un'approfondita cristologia e soteriologia.

Nelle comunità egli rispettava la libera azione dello Spirito. Ma questo Spirito, secondo lui, metteva ordine (*1 Cor* 14); e quando si rendeva necessario, Paolo interveniva con tutta la sua energia per conservare tale ordine, mostrando il suo specifico impegno per il Vangelo a sostegno della sua autorità (*2 Cor*

10-11). Lo Spirito, affermava Paolo, distribuiva a ciascuno determinati carismi, attraverso i quali tutti i membri della comunità, uomini e donne (cf l'elenco dei saluti in *Rm* 16), davano il loro contributo a vantaggio di tutti e per il bene dell'unico corpo (*1 Cor* 12,4-30), sia nella comune attività, sia nell'azione missionaria. Paolo elenca il linguaggio della sapienza e, uno dopo l'altro, il ruolo di maestro, il potere di operare guarigioni e miracoli, il dono della profezia, il dono delle lingue e della loro interpretazione, la capacità di assistere e di governare. In primo luogo, secondo Paolo, c'erano gli apostoli, i profeti e i maestri (*1 Cor* 12,28). Altrove nomina i «preposti nel Signore» che si prendono cura degli altri (*1 Ts* 5,12), che hanno funzioni di guida (*1 Cor* 12,28), gli *episkopoi* e *diakonoi* (*Fil* 1,1), che costituiscono la «primizia» (*1 Cor* 16,15). La delimitazione e il reciproco coordinamento di questi incarichi nelle varie comunità non appaiono con molta chiarezza. Fino a questo momento non si erano ancora formati, evidentemente, degli uffici stabili. E quindi l'elaborazione di una specifica teologia degli uffici da parte di Paolo risulta quanto mai importante proprio per il fondamento cristologico, ecclesiologico e pneumatologico dato ai carismi.

Con la prigionia romana si esauriscono le notizie sicure su Paolo. La sua attività missionaria-teologica proseguì in quelle lettere neotestamentarie che portano il suo nome e rappresentano lo sviluppo della sua teologia. Il ricordo della sua vita e della sua morte si riflette già nella cosiddetta I Lettera di Clemente (5,7): Paolo vi viene considerato come il missionario universale che sarebbe arrivato fino ai confini dell'occidente (cf *Rm* 15,24), avrebbe conservato la pazienza anche nelle sue manifestazioni di zelo e nei conflitti, e avrebbe reso testimonianza davanti ai potenti. Tra le righe di questa lettera si è voluto leggere un accenno al martirio dell'apostolo, sul quale soltanto gli Atti apocrifi degli Apostoli della fine del II sec. seppero dire qualcosa di più preciso. Da questo momento si parla della sua tomba a Roma, sulla strada che conduce a Ostia (Eusebio, *H. E.* 25,7).

Prospetto cronologico: Gesù e la comunità primitiva

Intorno al 4/6 a.C.	Nascita di Gesù
30/31 (?)	Morte di Gesù
prima del 32/34	Controversia a Gerusalemme sull'assistenza alle vedove degli ellenisti
intorno al 32/34	Uccisione di Stefano
32/33 (?)	Conversione di Paolo (?)
intorno al 35	Prima visita di Paolo a Gerusalemme
tra il 35 e il 49	Primo viaggio missionario di Paolo (Cipro, sud dell'Asia Minore)
48/49?	Seconda visita di Paolo a Gerusalemme; cosiddetto Concilio degli Apostoli

tra il 49/50 e il 52	Secondo viaggio missionario di Paolo (Siria, Asia Minore, Grecia, Corinto)
51/52	Gallione proconsole a Corinto
52-55	Terzo viaggio missionario di Paolo (Asia Minore, Efeso)
56 (?)	Arresto di Paolo a Gerusalemme
57 (?)	Trasferimento di Paolo a Roma intorno al 60 Morte di Paolo.

Bibliografia § 9: J. BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989; J. BLANK, *Paulus. Von Jesus zum Christentum,* München 1982; G. BORNKAMM, *Paulus*, Stuttgart [ecc.] 1983[5]; E. DASSMANN, *Der Stache, im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979; W. DAVIES, *Jewish And Pauline Studies*, London 1984; G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen 1985[5]; W. FENEBERG, *Paulus der Weltbürger. Eine Biographie*, München 1992; J. HAINZ, *KOINONIA. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982; N. HYLDAHL, *Die Paulinische Chronologie*, Leiden 1986; J. JERVELL, *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts And Early Christian History*, Minneapolis 1984; J. J. KILGALLEN, *Paul Before Agrippa (Acts 26,2-23). Some Considerations*, in Bib. 69 (1988), 170-195; S. LÉGASSE, *Paul Apôtre*, Paris 1991; A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion,* Tübingen 1979; G. LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel,* 2 voll. , Göttingen 1980-1983; G. LYONS, *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding*, Atlanta 1983; H. MACCOBY, *Paul And Hellenism*, Philadelphia 1991; W. A. MEEKS, *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der Paulinischen Gemeinden*, Gütersloh 1993 (ingl. 1983); W. MUNRO, *Authority in Paul And Peter. The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus And I. Peter*, Cambridge 1983; N. TAYLOR, *Paul, Antioch And Jerusalem. A Study in Relationships And Authority in Earliest Christianity*, Sheffield 1992; A. VANHOYE (a cura di), *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, Louvain 1986; H. WARNECKE, *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*, Stuttgart 1987.

§ 9.1: R. DABELSTEIN, *Die Beurteilung der «Heiden» bei Paulus*, Frankfurt [ecc.] 1981; C. DIETZFELBINGER, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Neukirchen 1985.

§ 9.2: J. ECKERT, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, Regensburg 1971; T. HOLTZ, *Der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11-14)*, in NTS 32 (344-361); H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen 1982[3]; H. RÄISÄNEN, *Paul And the Law*, Tübingen 1983; E. P. SANDERS, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*, Göttingen 1985 (ingl. 1977); F. WATSON, *Paul, Judaism And the Gentiles. A Sociological Approach*, Cambridge 1986.

§ 9.3: K. BERGER, *Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte*, in NTS 23 (1977), 180-204; U. BROCKHAUS, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1972; W. KLAIBER, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis*, Göttingen 1982; M. Y. MAC DONALD, *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline And Deutero-Pauline Writings*, Cambridge 1988; J. Y. PAK, *Paul As Missionary. A Comparative Study of Missionary Discourse in Paul's Epistles And Selected Contemporary Jewish Texts*, Frankfurt 1991; R. RECK, *Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*, Stuttgart 1991; S. K. STOWERS, *Social Status, Public Speaking And Private Teaching: the Circumstances of Paul's Preaching Activity*, in NT 26 (1984), 59-82; V. D. VERBRUGGE, *Paul's Style of Church Leadership Illustrated by His Instructions to the Corinthians on the Collection*, San Francisco 1992; D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*, Stuttgart 1973.

§ 10. L'interesse per gli apostoli

Apocrifi nts: E. KLOSTERMANN, t, 3 voll., Berlin 1908-1929 (KIT); R. A. LIPSIUS – M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t, 3 voll., Darmstadt 1959; W. SCHNEEMELCHER, trad. ted., 2 voll., Tübingen 1987/1989[5]; M. R. JAMES, trad. ingl., Oxford 1955[2]; M. ERBETTA, trad. it., 3 voll., Torino 1966/1981; L. MORALDI, trad. it., 2 voll., Torino 1971; Cchr. SApocr. (in preparazione).
Giovanni: W. C. TILL – H. M. SCHENKE, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, t trad. kopta/ted., 1972[2] (TU 60); A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Actes apocryphes de Jean et Thomas*, trad. franc., c, Genève 1983.
Pietro: J. BRASHLER – D. M. PARROTT, *Nag Hammadi Codices V 2-5 And VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 And 4*, t trad. copta/ingl., Leiden 1979; L. VOUAUX, t trad. franc, Paris 1922. Vangelo: M. G. MARA, t trad. franc., 1973 (SC 201).

Epistula Apostolorum: L. GUERRIER, *Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus Christ*, t trad. etiop./franc., 1912 (PO 9,3).
Ascensione di Isaia: E. TISSERANT, trad. franc., Paris 1909.

Cf *Clavis Apocryphorum Novi Tesrtamenti*, § 3,1a; R. M. WILSON, *Apokryphen des Neuen Testaments*, in TRE 3 (1978), 316-362.

1. Pietro

Simon Pietro, originario di Cafarnao (*Mc* 1,29), era pescatore e sposato (*Mc* 1,30). Secondo *Mc* 1,16-18 par., egli e il fratello Andrea furono i primi discepoli ad essere chiamati da Gesù (cf *Gv* 1,42). Delle apparizioni di Gesù risorto proprio a lui, secondo Paolo, fu riservata la prima (*1 Cor* 15,5; ma cf la diversa tradizione testimoniata da *Mc* 16,6-7 par.; *Gv* 20,11-18). Dopo la Pasqua egli radunò nuovamente la comunità che si era formata attorno a Gesù. In Gerusalemme egli apparve fin dall'inizio come l'uomo più importante (*At* 1-11) e fu considerato tra le «colonne» della comunità primitiva (*Gal* 2,9). La persecuzione scatenata da Erode Agrippa lo costrinse a fuggire da Gerusalemme (*At* 12,7). Secondo *At* 15, tuttavia, egli si trova nuovamente qui, per poi abbandonare definitivamente la città santa. Non ci viene riferito dove si sia recato in seguito. Antiochia sembra avere a suo favore alcuni argomenti (*Gal* 2,11-14); ma accanto a questa città possono essere menzionati tutti i luoghi nei quali si svilupparono particolari tradizioni legate a Pietro: *Mt* 16, 13-20 (Cesarea di Filippo); *Gv* 21,15-19 (Galilea); *1 Cor* 1,12 (Corinto). Verso la fine del primo secolo si afferma la tradizione dell'attività svolta da Pietro a Roma e del martirio da lui subìto in questa città. A dire il vero, non esistono a favore di questa tradizione testimonianze univoche, ma vi sono certamente importanti indizi che fanno collocare attorno al 100 la convinzione del soggior-

no di Pietro e del suo martirio a Roma. Come accenni a un martirio vengono interpretati *Gv* 13,36; 21,18 e *2 Pt* 1,14.

La Prima lettera di Pietro deve essere stata scritta in Babilonia (nome dietro il quale si nasconde Roma). L'anonimo autore avvalora con essa la convinzione del soggiorno romano di Pietro.

La I Lettera di Clemente (5,3-4) parla della «testimonianza data» da Pietro in Roma. La lettera sembra collegare la sua morte violenta con la persecuzione neroniana. Ignazio, *Ad Rom.* 4,3, mette Pietro e Paolo in connessione con la comunità romana e sembra anche additare in essi dei martiri.

L'*Ascensione di Isaia* (4,3): in termini profetici viene predetto a «uno dei dodici» il martirio a Roma sotto Nerone. Agli stessi anni (prima del 150) risale l'*Apocalisse di Pietro.* In un frammento greco (che integra il cap. 14) viene predetta a Pietro la morte violenta «nella città dell'occidente/della prostituzione» (dove si allude a Roma).

Come ulteriori argomenti possono essere addotti i famosi scavi condotti sotto San Pietro negli anni 1940-1949. Nell'ampia necropoli sotto la basilica non si poté trovare la sepoltura di Pietro, ma forse quel «trofeo dell'apostolo», che il prete romano Gaio testimonia verso la fine del secondo sec. (Eusebio, *H. E.* II 25,6-7) per offrire in tal modo qualcosa di più rispetto al riferimento montanistico alle tombe dei santi. Si tratta della più antica testimonianza di una tomba di Pietro a Roma. Da questo momento s'incontrano più spesso menzioni del soggiorno e del martirio dell'apostolo a Roma: Dionigi di Corinto, intorno al 170 (Eusebio, *H. E.* II 25,8); Ireneo, intorno al 180/90 (*Adv. haer.* III 3,1-3); Clemente d'Alessandria, intorno al 200 (Eusebio, *H. E.* II 15,2); Tertulliano, intorno al 200 (*De praescr.* 32,36; *Scorpiace* 15). Notizie dettagliate forniscono gli *Atti* apocrifi di Pietro sulla sua attività e sulla sua morte nella capitale dell'Impero. Sulla tradizione della tomba di Pietro sul colle Vaticano (e di quella di Paolo sulla via Ostiense) crea confusione la notizia del cosiddetto *Cronografo romano dell'anno 354*, secondo cui la memoria dei due apostoli venne celebrata nel 258 sulla *Via Appia* (*Basilica Apostolorum*, oggi San Sebastiano) [cf *Chronographus Anni 354*, XII (*Feriale Ecclesiae Romanae*), in MGH.AA 9,71). La concorrenza dei luoghi di memoria dei due apostoli (sulla *Via Appia* non si può ammettere la presenza della loro tomba) non è stata chiarita, finora, in maniera univoca. Un importante sostegno trova la tradizione romana nel fatto che in tutta l'antichità cristiana nessun'altra città abbia rivendicato per sé la tomba di Pietro né abbia posto in dubbio questa tradizione.

Nella Chiesa primitiva venne attribuita a Pietro, ritenuto discepolo prediletto, una notevole importanza. Due Lettere del NT portano il suo nome. Papia di Gerapoli volle vedere in quello di Marco quasi un Vangelo di Pietro, poiché Marco, in quanto «interprete di Pietro», avrebbe messo in iscritto quanto l'Apostolo andava insegnando (Eusebio, *H. E.* III 39,15; cf II 15,1ss; VI 14,6). La letteratura apocrifa del II sec. pretese spesso di presentare Pietro come autore (*Vangelo di Pietro, Apocalisse di Pietro*); nella letteratura gnostica egli svolge un ruolo importante, ma a dire il vero anche contraddittorio.

Infine, gli apocrifi *Atti di Pietro* fornirono dell'apostolo un'avvincente biografia.

2. L'apostolo Giovanni

L'apostolo Giovanni appartenne, insieme a Simon Pietro e a suo fratello Giacomo, al « gruppo dei tre » che tra i discepoli fu quello prediletto (*Mt* 17,1 par.; 26,37 par.). Quando si tenne il « Concilio degli Apostoli », egli fu ritenuto una delle « colonne » della comunità primitiva (*Gal* 2,9). Il successivo svolgimento della sua vita non ha bisogno di ricostruzioni. Il suo nome rimane legato ai suoi scritti neotestamentari. Ma già la Chiesa antica conobbe la « questione giovannea » circa il rapporto tra l'apostolo e l'autore o gli autori del Vangelo e delle Lettere (Eusebio, *H. E.* III 39,5-6), una questione che finora non ha avuto ancora una risposta univoca. A parte questo, la tradizione degli scritti giovannei è legata a un'accettazione indipendente di notevole peso del primo cherigma cristiano e fa vedere la « comunità giovannea » come un raggruppamento autonomo già alla fine del I secolo.

La biografia incompleta di Giovanni venne integrata da leggende edificanti che trasferivano gli ultimi anni e la morte dell'apostolo ad Efeso (Policrate di Efeso secondo Eusebio, *H.E.* III 31,3; Ireneo, *Adv. haer.* II 22,5; III 1,1; 3,4) e raccontavano singoli episodi (Clemente d'Alessandria, *Quis dives salvetur* 42; Tertulliano, *De praescr.* 36,4). Gli atti apocrifi di Giovanni ebbero la pretesa di fornire ampie informazioni sulla vita e sull'opera dell'apostolo. Nei circoli gnostici Giovanni fu tenuto in alta considerazione (*Pistis Sophia* 96) e vennero composti particolari scritti attribuiti all'apostolo (*Apokryphon* di Giovanni; dialogo tra Giovanni e Gesù).

3. Riferimenti tendenziosi agli apostoli

Notizie attendibili sugli altri membri della cerchia dei dodici non esistono. Ma l'interesse nei loro confronti rimase vivo. Papia descrisse in termini sensazionali, a continuazione di At 1,18, la fine di Giuda (*Frammenti* 3 Preuschen, cf § 37,7). Circoli gnostici vollero porre i loro scritti sotto il nome di apostoli e proseguirono la letteratura pseudo-apostolica iniziata già nel NT. Di tendenza antignostica, al contrario, è l'*Epistula Apostolorum* (intorno al 159, Egitto), che si fa passare per lettera comune di undici apostoli (tra i quali Cefa sta per Pietro) a tutta la Chiesa.

Quanto più, nel corso del II sec., il termine « apostolo » o « apostolico » venne a identificarsi con il concetto di origine, acquistando in tal modo importanza normativa, tanto più insistentemente si espresse il bisogno di rappresentare e illustrare la vita e l'azione degli apostoli. Le loro figure divennero stilizzate in quelle di missionari universali che annunciarono il Vangelo in tutto il mondo (Atti di Tommaso 1; Rufino d'Aquileia, *Expos. symb.* 2) e fondarono Chiese do-

vunque (Ireneo, Tertulliano, Ippolito). Con particolare ricchezza di dettagli gli *Atti apocrifi degli Apostoli* ne raffigurarono la vita come annunciatori esemplari del Vangelo e potenti taumaturghi, come eroi della vita cristiana. Si tratta di una letteratura edificante e, in misura anche maggiore, tendenziosa, con cui si cercò di legittimare determinate correnti teologiche (spesso gnostiche o affini allo gnosticismo) e soprattutto ascetiche. In tal senso, questi scritti rappresentano importanti testimonianze di una mentalità ampiamente diffusa nella Chiesa alla fine del II sec. e all'inizio del III. Ciò che successive leggende e l'arte cristiana esprimono sugli apostoli risale a questi testi.

I più antichi *Atti apocrifi* degli apostoli:
Atti di Andrea (ca. 150-200); Atti di Pietro (ca. 180-190); Atti di Paolo (ca. 185-195); Atti di Tommaso (inizio del III sec.).

Bibliografia § 10.1: (Relazione sugli scavi): *Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano*, 2 voll., Città del Vaticano 1956; A. ARBEITER, *Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten, Rekonstruktion, Architekturprogramm*, Berlin 1988; K. BERGER, *Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur*, in P.-G. Müller – W. Stenger (a cura di), *Kontinuität und Einheit* (FS F. Mußner), Freiburg 1981, 261-326; R. E. BROWN, *The Gospel of Peter And Canonical Gospel Priority*, in NTS 33 (1987), 321-343; R. E. BROWN – K. P. DONFRIED *et al.* (a cura di), *Petrus im NT*, Stuttgart 1976 (ingl. 1973); O. CULLMANN, *Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zürich/Stuttgart 1960²; J. DENKER, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums*, Frankfurt 1975; E. DINKLER, *Petrus und Paulus in Rom. Die literarische und archäologische Frage nach den* tropaia ton apostolon, in «Gymnasium» 87 (1980), 1-37; S. DOCKX, *Essai de chronologie pétrinienne*, in RSR 62 (1974), 221-241; J. FINK, *Die Ausgrabungen unter St. Peter in Rom und die Frühgeschichte des Petrusgrabes*, in «Römische historische Mitteilungen» 26 (1984), 57-89; S. GAROFALO *et al.* (a cura di), *Studi petriani*, Roma 1968; M. GUARDUCCI, *La tomba di San Pietro. Una straordinaria vicenda*, Milano 1990²; M. GUARDUCCI, *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla Via Appia*, in MEFRA 98 (1986), 811-842; H. O. GUENTHER, *The Footprints of Jesus. Twelve in Early Christian Traditions. A Study in the Meaning of Religious Symbolism*, New York-Frankfurt/M. 1985; E. KIRSCHBAUM – E. DASSMANN, *Die Gräber der Apostelfürsten. St. Peter und St. Paul in Rom*, Frankfurt/M 1974³; M. KRAUSE, *Die Petrusakten in Codex VI von Nag Hammadi*, in Id. (a cura di), *Essays on the Nag Hammadi Texts* (FS A. Böhlig), Leiden 1972, 36-58; R. LUISELLI, *In margine al problema della traslazione delle ossa di Pietro e Paolo*, in MEFRA 98 (1986), 846-854; A. A. de MARCO, *The Tomb of St. Peter. A Representative And Annotated Bibliography of the Excavations*, Leiden 1964; A.-G. MARTIMORT, *A propos des reliques de S. Pierre*, in BLE 87 (1986), 93-112; M. MEES, *Das Petrusbild nach außerkanonischen Zeugnissen*, in ZRGG 27 (1975), 193-205; W. O'CONNOR, *Peter in Rome. The Literary, Liturgical And Archaeological Evidence*, New York 1969; R. PESCH, *Simon-Pertrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, Stuttgart 1980; G. POUPON, *Les Actes de Pierre et leur remaniement*, in ANRW II 25,6 (1988), 4363-4383; C.P. THIEDE, *Simon Peter. From Galilee to Rome*, Exeter 1986.

§ 10.2: G. van BELLE, *Johannine Bibliography 1966-1985. A Cumulative Bibliography on the 4th Gospel*, Louvain 1988; R. E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979; E. JUNOD – J. D. KAESTLI, *L'histoire des Actes apocryphes des Apôtres du IIIe siècle: le cas des Actes de Jean*, Lausanne 1982; G. REIM, *Zur Lokalisierung der johanneischen Gemeinde*, in ZNW 74 (1983), 247-267; G. SIRKER-WICKLAUS, *Untersuchungen zur Struktur, zur theologischen Tendenz*

und zum kirchengeschichtlichen Hintergrund der Acta Johannis, Bonn 1988; A. STROBEL, *Apokalypse des Johannes*, in TRE (1978), 174-189; H. THYEN, *Johannesbriefe*, in TRE 17 (1988), 186-200; H. THYEN, *Johannesevangelium* in TRE 17 (1988), 200-225.

§ 10,3: K. BERGER, *Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und apokryphe Apostelakten*, in «Kairos» 17 (1975), 232-248; F. BOVON *et al.* (a cura di), *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde paien*, Genève 1981; E. PLÜMACHER, *Apocryphe Apostelakten*, in PRE Suppl. 15 (1978), 11-70; G. SFAMENI-GASPARRO, *Gli Atti apocrifi degli Apostoli e la tradizione dell'enkrateia*, in Aug. 32 (1983), 287-225.

§ 11. La separazione dalla Sinagoga

Fonti: Giuseppe Flavio; cf § 6.

1. La guerra giudaico-romana

Le proteste del popolo giudaico contro gli occupanti romani si manifestarono in sempre più frequenti sollevazioni e movimenti rivoluzionari, specialmente sotto i procuratori che governarono dopo la morte di Erode Agrippa (41-44). Si ebbe così, al tempo del censimento sotto il governatore di Siria Quirino (attorno al 7 d.C.), la sollevazione di Giuda di Gamala, detto il Galileo, menzionato in At 5,37 (cf anche Giuseppe Flavio, *Bell. Iud.* II 433); *Ant.* XVIII 1,1; XX 5,2). Tra il 40 e il 46 d.C. una sommossa venne provocata dal sedicente messia Teuda (anch'egli di Galilea, cf At 5,36; Giuseppe Flavio, *Ant.* XX 5,1). Una costante minaccia fu rappresentata dagli anni Cinquanta dal movimento clandestino dei sicari (da *sica*, un pugnale corto e curvo), che procedette attraverso attentati contro occupanti romani, samaritani e «collaborazionisti» giudei (At 21,38; Giuseppe Flavio, *Bell. Iud.* II 254). Rimane questione insoluta se essi costituissero un gruppo all'interno degli zeloti o fossero un movimento indipendente.

A Cesarea si arrivò a conflitti suscitati dal gruppo giudaico della popolazione, che rivendicava i diritti di cittadinanza; persa la causa, i giudei fecero sfociare il loro dissenso in una situazione da guerra civile. Le spoliazioni perpetrate dal procuratore romano Gessio Floro (64-66), che secondo Giuseppe Flavio (*Bell. Iud.* II 293) non si trattenne neppure davanti al tesoro del Tempio, fecero scatenare infine, nel 66, una sommossa che si estese fino a diventare un'aperta sollevazione di popolo ed accese l'entusiasmo nazionale in tutta la Palestina. Gli insorti ottennero la cessazione del sacrificio quotidiano per l'imperatore e riuscirono ad occupare la fortezza Antonia e il palazzo di Erode in Gerusalemme,

come anche le fortezze di Masada, Machaerus (odierna Mkaur) e Gerico. Sotto l'impressione dei successi, anche i circoli più prudenti delle famiglie sacerdotali dominanti, e tra gli altri anche il futuro storico Giuseppe Flavio, si disposero a una guerra contro Roma. Ma si arresero subito dopo l'intervento di Vespasiano con tre legioni e si adoperarono contro il fanatismo degli insorti per arrivare a un accomodamento con Roma. La guerra civile tra i gruppi giudaici e la riconquista della Palestina da parte dei Romani si concentrarono ben presto sulla Giudea. Quando nel 69, dopo i prolungati disordini che seguirono la morte di Nerone (68), Vespasiano divenne imperatore, la guerra fu proseguita da suo figlio Tito. Nel 70, dopo un lungo e terribile assedio, i Romani conquistarono Gerusalemme (Giuseppe Flavio, *Bell. Iud.* V-VI) e distrussero il Tempio. Il popolo giudaico veniva privato, in tal modo, del suo centro politico e religioso, poiché senza il Tempio non fu più celebrato alcun sacrificio, il sommo sacerdote non ebbe più alcuna funzione, il sinedrio cessò di esistere.

Una nuova rivolta sotto Shim'ôn Bar Kôkhebhâ («figlio della stella», cf *Nm* 24,17, o, con interpretazione peggiorativa del nome, «figlio della menzogna»), determinata da una reazione alle limitazioni imposte dall'imperatore Adriano alle pratiche religiose giudaiche negli anni 132-135, ebbe conseguenze anche peggiori: Adriano, dopo una sanguinosa repressione della rivolta, fece ricostruire Gerusalemme come città pagana sotto il nome di *Colonia Aelia Capitolina* ed edificò sul luogo del Tempio santuari dedicati agli dèi. I giudei si videro proibire l'accesso alla città e ai suoi dintorni, la circoncisione e l'istruzione pubblica per l'apprendimento della Torah.

2. Nuova organizzazione del giudaismo

La distruzione del Tempio costrinse i giudei a una riforma e a una riorganizzazione. Il ruolo di guida fu assunto dai farisei (cf § 6,2). A Javne (Jamnia), presso Giaffa, sorse attorno all'80 d. C. un nuovo centro spirituale e politico del giudaismo, sostenuto dai farisei, il cui fondatore viene ritenuto rabbi Jochanan ben Zakkai. I rabbini che vi studiavano e insegnavano cercarono di assicurare l'unità e l'identità del popolo giudaico. Si costituì di nuovo il sinedrio, che attraverso trattative ottenne da Roma il riconoscimento ufficiale, come anche la garanzia di uno status giuridico per la popolazione giudaica. La Palestina non partecipò apertamente alle rivolte della diaspora (115-117).

La vita religiosa-cultuale ebbe un nuovo ordinamento: il servizio del tempio e il culto sacrificale furono sostituiti dalla preghiera regolare dello *Schema Jisrael* e delle diciotto suppliche, dalle elemosine e dalla fedeltà alla tradizione della *halakhah*, cioè della normativa che regolava la vita degli ebrei. Si cercò d'impedire interpretazioni diverse della Legge, dichiarando valido soltanto l'insegna-

mento della scuola di Hillel (che al tempo di Gesù era stata una scuola fra tante). Se ne ebbe come conseguenza un rigido rifiuto di tutte le forme particolari di giudaismo. Prima ancora della rivolta di Bar Kôkhebhâ la scuola si trasferì in Galilea. Qui, come anche in Babilonia, nacquero dopo la fine della guerra altre scuole di scribi che inaugurarono l'epoca del giudaismo rabbinico.

Dalla fine del II sec. i testi della tradizione orale furono redatti dai cosiddetti maestri tannaiti [*tanna*, in aramaico è « colui che tramanda », *n.d.t.*] nella *Mishnah* [in ebraico « ripetizione, studio », insieme della tradizione normativa del giudaismo postbiblico, *n.d.t.*] . Dopo la fine di questo processo si ebbero nel III sec. i commenti dei maestri amorei [parola che significa « parlanti, espositori », *n.d.t.*] della *Mishnah*, commenti che formarono la cosiddetta Ghemarà [che in aramaico significa appunto « complemento », *n.d.t.*]. *Mishnah* e *Ghemarà* costituirono il Talmud [che in ebraico significa « studio » della tradizione orale, *n.d.t.*]. La redazione del Talmud palestinese fu conclusa all'inizio del V sec., quella del Talmud babilonese terminò tra il VI e il VII sec.

3. La fine del giudeo-cristianesimo in Palestina

Per i cristiani di Palestina una partecipazione alle rivolte contro gli occupanti romani non era possibile, perché queste rivolte erano certamente sostenute da movimenti messianici. Secondo Eusebio (*H. E.* III 5), la comunità primitiva abbandonò Gerusalemme ancor prima dell'inizio della guerra (66 d.C.) e si stabilì a Pella (di Perea), a oriente del Giordano. Probabilmente una parte dei suoi membri ritornò a Gerusalemme, ma, al più tardi dal tempo della rivolta di Bar Kôkhebhâ, Gerusalemme rimase preclusa anche ai giudeo-cristiani. La comunità primitiva di Gerusalemme perse in ogni caso la precedente importanza. Così, a seguito della guerra giudaico-romana, giudei e cristiani vennero a trovarsi nello stesso tempo in una situazione analoga; le autorità fino ad allora riconosciute erano scomparse. Le comunità furono costrette a riorganizzarsi, ciò che fu accompagnato da un processo di reciproca delimitazione. Il conflitto, che aveva già assunto toni accesi con la decisione anche delle « colonne » di Gerusalemme circa la possibilità di un Vangelo non soggetto alla Legge, s'inasprì a partire dal 70 d.C.

Verso la fine del I sec., con l'istituzione della preghiera delle diciotto suppliche da parte del nuovo sinedrio, venne inserita come XII supplica una formula di maledizione contro i rinnegati (*birqat haminim*): « [...] essi possano morire in un momento, essere cancellati dal libro della vita [...] ». Tra i *minim* erano annoverati anche i cristiani.

Nei Vangeli questa esperienza di espulsione dalla sinagoga trovò già una sua proiezione al tempo di Gesù (cf Mt 10,17 par.; Gv 12,42; 16,1-4). L'interpretazione della Legge divenne punto centrale di conflitto, che rese impossibile il dialogo tra il giudaismo rabbinico e le comunità giudeo-cristiane. Tuttavia, il di-

stacco completo della Chiesa dalla Sinagoga deve essere inteso come un processo di lunga durata.

Le comunità giudeo-cristiane finirono col diventare geograficamente e politicamente isolate e sopravvissero, sempre più staccate dai gentili convertiti al cristianesimo, nei raggruppamenti del cosiddetto giudeo-cristianesimo eterodosso (cf § 28).

4. Allontanamento e separazione tra Chiesa e Sinagoga

Il culto e la preghiera rappresentarono il punto in cui il distacco tra Chiesa e giudaismo si manifestò in maniera particolare. I cristiani avevano incluso nell'invocazione all'unico Dio anche Gesù Cristo, il Crocifisso e Risorto, presentato addirittura come il Migliore. Ciò non poteva non essere di scandalo per i custodi dell'identità d'Israele. Il rifiuto ostile da parte della Sinagoga fece progredire a sua volta il processo di formazione della Chiesa. In questo, tuttavia, le comunità cristiane presero molti elementi dalla Sinagoga: liturgia e pietà, ordinamento della comunità e pratica religiosa conservarono un carattere veterotestamentario-sinagogale. La *Didachè* testimonia una cristianizzazione delle pratiche dei giudei, anche se nello stesso tempo si debbono prendere le distanze dalle loro radici: « I vostri giorni di digiuno dovete osservarli non insieme agli ipocriti. Essi digiunano infatti il Lunedì e il Giovedì, ma voi dovete digiunare il Mercoledì e il Venerdì » (*Didachè* 8,1). I conflitti continuano a riflettersi nelle discussioni dei secoli successivi sulla data della Pasqua (cf § 25,4; § 68,3) o sull'interpretazione della Bibbia.

I cristiani si richiamavano, come i giudei, alla Sacra Scrittura nella versione dei Settanta, ma ne proponevano l'interpretazione sulla base della loro fede in Gesù Cristo (*2 Cor* 3,14-16). Essi si servivano, in questo, del metodo allegorico familiare sia a giudei che a pagani (cf *Gal* 4,24; *1 Cor* 10,6 e altrove), e valorizzavano, come diversi gruppi del tardo giudaismo (per es. gli esseni di Qumran), la struttura profetica dell'AT, ricorrendo allo schema « promessa-compimento » (*Lc* 4,18-21; *Mt* 26,31-64; *Gv* 6,30-33 e altrove). Il tentativo della Lettera di Barnaba di strappare completamente l'AT ai giudei e di renderlo un libro cristiano, rimase un caso isolato estremo, come lo fu anche il rifiuto dell'AT da parte di gruppi gnostici e di Marcione. Si può seguire la controversia sulla corretta interpretazione dell'Antico Testamento e delle sue profezie attraverso tutta la storia dell'esegesi (cf Giustino, *Dial. c. Tryph.*; tutta la serie dei vari scritti *Adversus Iudaeos*; la preoccupazione dei teologi antiocheni circa il significato storico della Scrittura, cf § 75).

L'allontanamento tra Chiesa e Sinagoga si evidenzia anche nella rinuncia a un'azione missionaria tra i giudei e specialmente in un'aspra polemica antigiudaica nella letteratura cristiana antica. Tendenze antigiudaiche si trovano già negli scritti neotestamentari (*1 Ts* 2,15; *Mt* 27,25; *Gv* 8,44 e altrove). Il rim-

provero qui formulato di «deicidio», cioè della colpa per la morte di Gesù, è un topos costante che attraversa tutta l'antica letteratura cristiana e che dà il via a una fatale storia di comportamenti. Nasce un genere particolare di scritti *Adversus Iudaeos* (per es. Tertulliano, Agostino, Giovanni Crisostomo, Ps-Gregorio di Nissa). Soltanto alcuni scrittori cristiani antichi rinunciano alla polemica antigiudaica, esprimono la loro speranza per una redenzione d'Israele o esortano alla preghiera per i giudei (Giustino, *Dial.* 13,1; «Didascalia» siriaca 21).

Prospetto cronologico: la storia giudaica

37-4 a.C.	**Erode il Grande**
4 a. – 39 d.C.	Erode Antipa, tetrarca di Galilea e Perea
4 a. – 6 d.C.	Archelao, etnarca di Giudea, Samaria e Idumea
6-145	Periodo delle rivolte antiromane
6-41	**Giudea, provincia governata da procuratori**
intorno al 7	Sollevazione di Giuda di Gamala
18-36	Caifa sommo sacerdote
26-36	Ponzio Pilato procuratore
38	Pogrom contro i giudei ad Alessandria
ca. 40	Morte di Filone d'Alessandria
41-44	**Erode Agrippa I**, re di Giudea
	tra il 40 e il 46: disordini provocati da Teuda
44-50	Giudea, provincia governata da procuratori
49	Cacciata dei giudei da Roma
50-68	**Erode Agrippa II**, re di Calcide
	Nasce il movimento clandestino dei sicari
62	Esecuzione capitale di Giacomo « fratello del Signore » e di altri
66-73	**Prima guerra giudaica**
70	Distruzione di Gerusalemme
73	Caduta di Masada
70-220	Epoca dei tannaiti
ca. 80	Fondazione della Scuola di Javne
115-117	Rivolte della diaspora
	Tumulto dei giudei ad Alessandria
132-135	Rivolta giudaica: Bar Kôkhebhâ
	Inizio del III sec.: termina la *Mishnah*
dal 220	Epoca degli amorei
362/363	Fallisce il progetto di ricostruzione del Tempio sotto Giuliano l'Apostata
inizio del V sec.	Termina la redazione del Talmud di Gerusalemme
VI/VII sec.	Termina la redazione del Talmud babilonese

Bibliografia § 11: ANRW II 25; C. COLPE, *Das Siegel des Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum Heidentum und frühem Islam*, Berlin 1990; M. GOODMAN, *State And Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*, Totowa 1983; J. LIEU *et al.* (a cura di), *The Jews among Pagans And Christians in the Roman Empire*, London 1992; K. H. RENGSTORF – S. KORTZFLEISCH, *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, vol. I, Stuttgart 1968; E. P. SANDERS (a cura di), *Jewish And Christian Self-Definition*, vol. I, Philadelphia 1980; P. SCHÄFER, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978; A. F. SEGAL, *Rebecca's Children. Judaism And Christianity in the Roman World. A Parallel History of Their Origins And Early Development*, London 1993.

§ 11.1: S. APPLEBAUM, *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (A. D. 132-135)*, Oxford 1976; D. GOLAN, *Hadrian's Decision to Supplant Jerusalem by* Aelia Capitolina, in Hist. 35 (1986), 226-239; M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt Against Rome, A. D. 66-70*, Cambridge 1987; P. SCHÄFER, *Der Bar Kochba-Aufstand. Ztudien zum 2. jüdischen Krieg gegen Rom*, Tübingen 1981; C. THOMA, *Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66-70/73) auf das rabbinische Judentum*, in BZ 12 (1968), 30-54; 186-210.

§ 11.2: G. ALON, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, Vol. I, Jerusalem 1980; J. AMERSFOORT – J. van OORT, *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990; L. M. BARTH, *Johannan ben Zakkai*, in TRE (1988), 89-91; D. FLUSSER, *Judaism And the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988; W. HORBURG, *The Benediction of the Mission and the Early Jewish-Christian Controversy*, in JThS 33 (1982), 19-61; S. T. KATZ, *Issues in the Separation of Judaism And Christianity After 60 C. E. A. Reconsideration*, in JBL 103 (1984), 43-76; H. C. KEE, *The Transformation of the Zynagogue After 70 C. E. Its Import for Early Christianity*, in NTS (36), 1990, 1-24; L. I. LEVINE (a cura di), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia 1987; J. MAIER, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982; J. NEUSNER, *Messiah in Context. Israel's History And Destiny in Formative Judaism*, Philadelphia 1984; D. S. RUSSEL, *From Early Judaism to Early Church*, London 1986.

§ 11.3: J. T. BURTCHAELL, *From Synagogue to Church. Public Services And Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992; J. WEHNERT, *Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella – historisches Faktum oder theologische Konstruktion?*, in ZKG 102 (1991), 231-255.

§ 11.4: N. A. BECK, *Mature Christianity. The Recognition And Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the NT*, Cranbury-London 1985; F. BLANCHETIÈRE, *Aux sources de l'anti-judaisme chrétien*, in RHPhR 53 (1973), 354-398; *Cristianesimo e Giudaismo: Eredità e confronti.* XVI incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana, 7-9 Maggio 1987, in Aug. 28 (1988), 1-460; H. FROHNHOFEN (a cura di), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten*, Hamburg 1990; J. G. GAGER, *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan And Christian Antiquity*, New York/Oxford 1983; H. GOLDSTEIN, *Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche*, Düsseldorf 1979; R. KAMPLING, *Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christliche Autoren bis zu Leo dem Großen*, Münster 1984; R. M. de LANGE *et al.*, *Antisemitismus I-IV*, in TRE 3 (1978), 113-137; J. NEUSNER, *Judaism And Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*, Chicago/London 1987; P. RICHARDSON – S. G. WILSON, *Anti-Judaism in Early Christianity*, Waterloo 1986; R. RUETHER, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978 (ingl. 1974); H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen* Adversus-Iudaeos-*Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh)*, Frankfurt [ecc.] 1990²; J. S. SIKER, *Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy*, Westminster 1991; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris 1964.

§ 12. La diffusione del cristianesimo

Fonti: Scritti dei Padri della Chiesa fino al 300. – Letteratura polemica, cf § 17.

Epigrafi: W. WISCHMEYER, *Griechische und lateinische Inschriften zur Sozialgeschichte der Alten Kirche*, t, Gütersloh 1982.

Gli scritti neotestamentari documentano la diffusione delle comunità cristiane fino all'inizio del II sec. Essi testimoniano vivaci iniziative missionarie al servizio di una diffusione universale della fede dopo che era stata revocata la limitazione al popolo giudaico. Il quadro di questa prima carta geografica cristiana è rappresentato dai paesi del Mediterraneo. I primi centri cristiani si trovano, come anche quelli delle comunità giudaiche della diaspora, sia negli agglomerati urbani della Palestina e dell'Asia Minore, sia nelle città situate sulle grandi vie di comunicazione. Anche in questo si mostra la derivazione dal giudaismo.

1. Persone impegnate nella missione

La prima diffusione del Vangelo in epoca neotestamentaria non può essere attribuita soltanto a missionari di professione. Svolsero certamente una decisiva azione missionaria Paolo e i suoi numerosi collaboratori e collaboratrici. «Profeti, apostoli, maestri ed evangelisti» (cf *1 Cor* 12,28; *Ef* 4,11) operarono al suo fianco e dopo di lui come propagatori della fede. Ma si deve pensare anche alla mobilità della popolazione nell'impero romano: i credenti che per motivi professionali e familiari dovevano spostarsi nel vasto territorio dell'impero finivano con esercitare anche «l'attività accessoria di missionari». «Il commerciante frigio» che si recò settantadue volte dalla sua terra a Roma non costituì un caso isolato (CIG 3920). Grazie a questa spontanea trasmissione della fede si potè ottenere nell'impero romano quella notevole presenza cristiana che permise di poter dire: «Il Vangelo è presente in tutto il mondo» (cf *Col* 1,6.23; *1 Ts* 1,8; 1 Clem. 5.7).

Neanche in seguito si ebbe una strategia e organizzazione programmata per l'annuncio della fede in modo tale da far pensare a missionari appositamente incaricati. La sorprendente diffusione della Chiesa nei primi tre secoli è in grande misura il frutto di una missione non controllata e «spontanea». Operarono come missionari dei liberi maestri come Giustino a Roma, Panteno e Clemente ad Alessandria. Ci furono inoltre «predicatori itineranti» che fecero della missione in città e in campagna un dovere della propria esistenza (Origene, *C. Cels.* III 9; Eusebio, *H. E.* V 10,2). Il terzo secolo produsse il tipo di «vescovo missionario»: Gregorio Taumaturgo e suo fratello Atenodoro nel Ponto, Gregorio l'Illuminatore in Armenia, forse anche Agricio a Treviri e Adelfio a Lincoln.

Con quale rapidità crescessero realmente le comunità cristiane è difficile dirlo. Le notizie pervenute da fonte cristiana e non cristiana non si possono ritenere molto valide sul piano statistico. A Roma, i cristiani dell'ultimo periodo di Nerone (54-68) sono già conosciuti come uno specifico gruppo religioso (Tacito, *Ann.* XV 44). Plinio il Giovane scrive all'imperatore Traiano (98-117) di «un gran numero di cristiani di ogni età, di ogni condizione, anche di entrambi i sessi, [...] non soltanto nelle città, ma anche nelle campagne» (*Ep.* X 96,9).

2. La provenienza sociale

Anche per quanto riguarda la stratificazione sociale delle più antiche comunità cristiane non si hanno notizie univoche. La sociologia delle comunità giudaiche della diaspora può fornire soltanto dei punti d'appoggio: ad esse appartenevano schiavi, artigiani, mercanti, ma anche personalità di riguardo e molto influenti. I pochi riferimenti a singole persone in passi neotestamentari (specialmente l'«elenco di nomi» in *Rm* 16,1-16 e gli altri elenchi di saluti nelle lettere paoline) sottolineano il parallelismo tra primitiva comunità cristiana e comunità sinagogale. I proprietari di abitazioni, spesso menzionati, che mettevano a disposizione la propria casa per i missionari e per la comunità debbono essere stati cristiani che godevano di una migliore posizione sociale (cf *At* 1,13; 2,46; 5,42; 12,12-17; 18,7; 20,8; 20,20; *Rm* 16,5.14-15; *Fm* 2). Accenni all'ambiente sociale si trovano nell'elencazione di «ruoli domestici» (esempio più antico in *Col* 3,18-4,1), come anche nella lettera a Filemone. Il duro rimprovero espresso in *Gc* 2,2-4 permette di riconoscere differenze sociali e situazioni d'ingiustizia (cf *Ap* 18,11-15 e altrove).

Un accenno al tessuto sociale può vedersi anche nella redazione in lingua greca (*koine*) dei più antichi documenti cristiani. Questa lingua creò unità tra i credenti, ma limitò inizialmente il raggio d'azione dei missionari soprattutto sulla popolazione urbana. Altrettanto si deve dire per l'adozione della lingua latina nella Chiesa occidentale (intorno al 200); anche qui coloro che non possedevano bene questa lingua rimasero inizialmente al di fuori dell'evangelizzazione. Dalla metà del II sec. è possibile individuare le comunità che parlano la lingua siriaca, nel III sec. quelle copte ed altre (cf sotto § 12,3).

Complessivamente si rispecchiò nelle comunità cristiane, con qualche sviluppo diverso, la stratificazione sociale della società greco-romana. A Roma, per esempio, sembra che con la crescita generale degli strati più elevati sia divenuta più forte anche la loro consistenza nella comunità. Stando a quanto scrive Tertulliano, si trovano nella comunità cristiana di Cartagine appartenenti a tutti gli strati, anche se è impossibile dire qualcosa di più preciso sulle rispettive per-

centuali. Le fonti gettano luce più su problemi riguardanti singoli gruppi, per esempio le ricche vedove o i fabbricanti d'immagini d'idoli, che sulla massa di coloro che s'inserivano senza grosse difficoltà. Il fatto che l'assistenza ai poveri non rappresentasse per Tertulliano alcun problema, fa ritenere che qui gli strati inferiori fossero rappresentati in misura meno consistente. Ma in altri casi nei quali la carità e l'assistenza sociale vengono sollecitate come impegno più urgente della comunità, il numero di coloro che erano bisognosi d'aiuto e di sostegno deve ritenersi più alto.

3. Sguardo generale sui singoli paesi (fino al IV secolo)

Palestina

La guerra giudaica (66-73) comportò la fine della comunità di Gerusalemme (cf § 11). I giudeo-cristiani emigrarono in parte a Pella, nel territorio oltre il Giordano (Eusebio, *H. E.* III 5,3), e di qui estesero la loro azione missionaria sui territori confinanti siro-arabi. Dopo la distruzione di Gerusalemme nel 132 sotto Adriano (117-138) e la sua ricostruzione con il nome di *Aelia Capitolina*, poté stabilirsi nella città una comunità di cristiani convertiti dal paganesimo.

Siria

Doctrina Addaei: G. PHILLIPS, t sir., London 1876.

La capitale Antiochia divenne già in epoca apostolica la base della missione tra i pagani. La comunità della metropoli deve aver fatto registrare una crescita continua. Le lettere d'Ignazio (inizio del II sec.) testimoniano una sorprendente vivacità, ma anche notevoli tensioni in seno alla comunità cristiana. Nella regione orientale il cristianesimo può essere stato conosciuto attraverso credenti di origine giudaica, e altrettanto può dirsi per Edessa e per la regione dell'Osroene (a est dell'Eufrate, romana dal tempo di Traiano). La leggenda secondo cui lo stesso Gesù avrebbe promesso al re Abgar di Edessa d'inviare come missionario uno dei suoi discepoli potrebbe avere, forse, una connessione con questi inizi (Eusebio, *H. E.* I 13; *Doctrina Addaei*; cf *Peregrinatio Aetheriae* 17,1). Ci furono certamente delle comunità cristiane fin dalla metà del secondo secolo. Le notizie controllabili fanno pensare a un cristianesimo eterodosso [Bardesane (154-222), cf § 31,2; marcioniti, influsso manicheo, cf § 31]. Intorno al 200 riuscì a imporsi sotto l'influsso antiocheno una Chiesa cristiana di notevole entità (vescovo Palut). La lingua di questi cristiani fu la siriaca. Taziano scrisse in questa lingua il suo *Diatessaron* e diede così alla Chiesa siriaca il proprio Vangelo (cf § 38 A 3).

Mesopotamia/Persia

Cronaca di Arbela: E. SACHAU, t trad. ted., Berlin 1915; P. KAWERAU, t trad. ted., 1985 (CSCO 467ss.); A. MINGANA, t. trad. sir.-franc., Mossoul 1907 (Sour. Syr. 1); F. ZORELL, trad. lat., in «Orientalia Christiana» 8, 4 (1927), 142-204.

Oltre che nella regione dell'Osroene il cristianesimo arrivò nella Mesopotamia settentrionale e nell'Adiabene, con il suo centro Arbela, dove l'azione missionaria fu svolta da mercanti e da comunità giudaiche della diaspora. Intorno al 250 Dionigi d'Alessandria testimonia (Eusebio, *H. W.* VII 5; VIII 12,1) rapporti regolari tra le comunità locali. Nel 250 il re Sapore I (241-272) deportò dei cristiani dalla Siria occidentale in Persia; qui essi poterono fondare delle proprie comunità cristiane, mentre una certa azione missionaria passava anche attraverso le sinagoghe giudaiche (cf § 42,1).

India

M. K. KURIAKOSE, *History of Christianity in India: Source Materials*, trad. ingl., Madras 1982.

Gli Atti apocrifi di Tommaso presentano l'apostolo come missionario in India. Una parte dei cristiani dell'India si richiama ancora oggi a questa tradizione (cristiani di san Tommaso). Probabilmente giunsero in India attraverso la via commerciale (Eusebio, *H. E.* III 4.6; Cronaca di Se'ert, in PO 4, 236; Filostorgio, *H. E.*) singoli cristiani che erano in rapporti con le comunità persiane. Notizie sicure le abbiamo soltanto nel VI sec. attraverso Cosma Indicopleustes (*Christiana Topographia* III 65; XI 13).

Asia Minore

Già in epoca neotestamentaria l'Asia Minore deve ritenersi come territorio di forte concentrazione cristiana. Soprattutto Efeso, ma anche i luoghi paolini e le «sette Chiese» dell'Apocalissi, costituirono i punti di partenza per la missione nell'entroterra (Plinio, *Ep.* X 96). Il numero dei cristiani crebbe con notevole rapidità. Dionigi d'Alessandria testimonia intorno al 260 la presenza di forti comunità cristiane in Frigia. All'inizio della persecuzione di Diocleziano debbono esserci state già un paio di città completamente cristiane (Eusebio, *H. E.* VIII 11,1-2; Lattanzio, *Inst.* V 11,4.10.15). La vivacità del cristianesimo trova espressione anche nell'entusiastico movimento dei montanisti (§ 34) e in una teologia propria dell'Asia Minore, che ebbe come rappresentanti Ippolito di Roma e Ireneo di Lione, entrambi originari di quella terra. Si conoscono riunioni di vescovi dell'Asia Minore già dal III sec. (Eusebio, *H. E.* VII 7,5). Dalla Cappadocia si recarono come vescovi missionari nel Ponto, verso la metà del III secolo, Gregorio il Taumaturgo e suo fratello Atenodoro (Gregorio di Nissa, *De vita Gregorii Thaumaturgi*; Socrate, *H. E.* IV 27).

L'Armenia, confinante a est, venne egualmente evangelizzata dalla Cappadocia, anche se non vi mancarono influssi cristiani provenienti da Edessa. Dionigi d'Alessandria era a conoscenza di comunità cristiane presenti in questa regione (Eusebio, *H. E.* VI 46,2). Melitene (l'attuale Malatya in Turchia) fu un'importante guarnigione della *Legio XII* (la cosiddetta *Legio fulminata*) sotto Marco Aurelio (161-180), in cui debbono aver prestato servizio anche dei cristiani (Tertulliano, *Apol.* 5; Eusebio, *H. E.* V 5,1-3). Verso la fine del III sec. vi operò Gregorio l'Illuminatore in collaborazione con il vescovo di Cesarea di Cappadocia (cf § 42,2).

Egitto

Originario della metropoli egiziana Alessandria fu Apollo, che in modo autonomo collaborò con Paolo (*1 Cor* 3,5ss.; *At* 18,24-28). I primi cristiani debbono essere stati giudei ellenisti. La pretesa della Chiesa alessandrina, cioè di essere stata fondata da « Marco interprete di Pietro », rimanda certamente alla sua origine in epoca neotestamentaria (Eusebio, *H. E.* II 16). Nel II sec. sembra essersi diffuso in tutto l'Egitto un cristianesimo sincretistico-agnostico [cf il *Vangelo degli Egiziani*, i *Frammenti di Vangeli extra-canonici*, i testi scoperti a Nag Hammadi, il manicheismo (§ 31)]. L'intensa attività della comunità cristiana alessandrina è testimoniata dai suoi maestri Panteno, Clemente d'Alessandria (§ 39,1) e soprattutto Origene (§ 39,2). Quest'epoca (intorno al 200) fu decisamente caratterizzata da un cristianesimo pienamente vissuto: il vescovo Demetrio (189-231) represse le comunità gnostiche. Mentre i grandi maestri alessandrini erano impegnati nella loro attività teologica, Demetrio operò sul piano religioso-politico e rafforzò la preminenza della Chiesa alessandrina. Il suo successore Eraclio (231-247) poté già riunire venti vescovi egiziani. Con il vescovo Dionigi (247/248-264/265) la Chiesa cattolica dell'Egitto superò le persecuzioni di Decio (249-251) e di Valeriano (253-260; cf § 16,1-2). L'imperatore Gallieno (260-268) emanò, sotto la pressione di avvenimenti di politica interna (usurpazione di Macriano), un editto favorevole ai cristiani che restituiva i luoghi di culto e riconosceva il possesso di beni da parte della Chiesa (Eusebio, *H. E.* VII 13). Per il vescovo Dionigi egli fu per questo motivo « l'imperatore pio e accetto a Dio », nella cui azione politica si era adempiuta la profezia di *Is* 42,9; 43,19 (Eusebio, *H. E.* VII 23,1-3).

Le comunità urbane svolsero la loro azione missionaria all'interno del paese. Già nel III sec. il NT venne tradotto per questo motivo in saidico, un dialetto copto. Rimane incerto stabilire se lo zelo organizzativo dei vescovi alessandrini abbracciasse anche la Libia, il paese confinante separato dal deserto. Dionigi scrisse anche ai vescovi ivi residenti (Eusebio, *H. E.* VII 6, 26), che però cercarono di sottrarsi alla forte influenza di Alessandria.

Nordafrica

Gli inizi del cristianesimo nell'importante provincia romana rimangono incerti. Il 17 luglio del 180 sei fedeli cristiani (tre uomini e tre donne) della cittadina africana di Scili furono giustiziati a Cartagine. Gli *Atti* del loro processo costituiscono la prima testimonianza della presenza cristiana in Africa e il primo documento cristiano in lingua latina. Intorno al 200 si trovava a Cartagine un'importante comunità cristiana. Secondo Tertulliano, il Vangelo era arrivato nel Nordafrica da Roma (*De praescr.* 36). La Chiesa, saldamente organizzata su base vescovile, riuscì ad imporsi nell'*Africa proconsularis*, in Mauritania e in Numidia. Già il vescovo Agrippino di Cartagine (218-222) poté riunire dei vescovi in un sinodo (Cipriano, *Ep.* 71,4). Nel sinodo di Lambaesis in Numidia (attuale Lambesi in Algeria) s'incontrarono nel 240 novanta vescovi, e le decisioni del sinodo del 256 vennero sottoscritte da ottantasette vescovi (*Sententiae episcoporum*; CSEL 3,1,435-461). Il Nordafrica divenne nel III secolo un luogo di grande concentrazione cristiana, che ebbe in Tertulliano (§ 40,2) e nel vescovo Cipriano (§ 40,3) i suoi consapevoli portavoce nelle discussioni all'interno della Chiesa e i suoi coraggiosi difensori nelle persecuzioni. Missione e appartenenza alla Chiesa rimasero limitate, però, alla popolazione urbana romanizzata. Il confine linguistico (qui il latino) divenne il confine religioso.

Italia

La presenza di cristiani a Roma è testimoniata innanzitutto dalla Lettera dell'apostolo Paolo ai Romani (1,10.13; 15,22-23), come anche dall'editto dell'imperatore Claudio (41-54) del 49 (?). Sicuramente la comunità cristiana romana non fu una fondazione apostolica vera e propria, ma la conseguenza di immigrati cristiani. L'orgogliosa consapevolezza che Roma era la capitale dell'impero tornò a vantaggio anche della comunità cristiana (*Rm* 1,8; Ignazio d'Antiochia, *Ad Rom. praescr.*). La persecuzione sofferta sotto Nerone (54-68) rafforzò la sua stima, ma le procurò anche l'opposizione e la diffidenza da parte dell'ambiente pagano (Tacito, *Ann.* XV 44,3: « A Roma confluiscono da tutto il mondo e vengono celebrate tutte le atrocità e mostruosità »). Numerose fonti testimoniano la crescita e la vivacità di questa comunità della metropoli: I Lettera di Clemente, la Lettera d'Ignazio d'Antiochia ai Romani, il Pastore di Erma, ecc. (cf § 37). Non si sa nulla di particolari attività missionarie. Ma Roma fu il luogo dove operò il « filosofo e martire » Giustino, che in veste di maestro volle convincere della verità cristiana giudei e pagani. Qui fu scritto anche il *Dialogo* di Minucio Felice, i cui interlocutori appartenevano allo strato sociale più elevato (cf § 40,2). La comunità, che nel III sec. fu teatro di serie controversie teologiche, contava verso la metà del secolo circa 20.000-30.000 cristiani (Eusebio, *H. E.* VI

43,11) e si trovava anche in una rete di ampie e intense relazioni (cf le lettere di vescovi romani in Eusebio, *H. E.* IV 23).

Accenni a prime comunità cristiane fuori di Roma si possono già trovare in *At* 28,13ss., con menzione specifica di Pozzuoli (cf anche Eb 13,24). Che prima del 79 esistessero comunità cristiane a Pompei ed Ercolano è questione più che mai aperta. Il vescovo Cornelio (251-253) conobbe vescovi di una « regione piccola e insignificante dell'Italia » (Eusebio, *H. E.* VI 43,8) e poté convocare già sessanta vescovi per un sinodo a Roma (*H. E.* VI 43,2).

Gallia

Tutte le notizie che parlano di fondazioni apostoliche in Gallia sono leggendarie. Gli inizi cristiani si possono datare verso la fine del secondo secolo. Immigrati provenienti dall'Asia Minore portarono la fede cristiana e fondarono comunità come quelle di Vienne e Lione. Essi subirono intorno al 178 una grave persecuzione (Eusebio, *H. E.* 5,1ss.; § 14,4) e furono guidati poi da Ireneo come vescovo. La lingua greca costituì all'inizio un limite per l'evangelizzazione. Ma Ireneo afferma di aver predicato anche in celtico (*Adv. haer., praef.* 3) e informa di aver sentito parlare anche di credenti cristiani tra i celti (I 10,2). Notizie sicure sull'ulteriore diffusione del cristianesimo in Gallia appartengono al III sec. (persecuzioni di Decio e Valeriano; Cipriano, *Ep.* 68, ecc.); al sinodo di Arles del 314 presero parte sedici rappresentanti di diocesi galliche.

Spagna

Paolo ebbe l'intenzione di recarsi in Spagna (*Rm* 15,24), ma non vi giunse mai. Neanche Giacomo Maggiore, la cui tomba viene venerata in Santiago de Compostela, ha mai visto il paese (leggenda del VII sec.). Di cristiani in Spagna sono a conoscenza Ireneo (*Adv. haer.* I 10,2) e Tertulliano (*Adv. Iud.* 7,4). Cipriano fu in corrispondenza epistolare con vescovi spagnoli (*Ep.* 67). Le comunità cristiane si trovano nella parte meridionale romanizzata del paese. Il sinodo di Elvira (306/312?) testimonia la presenza di diciannove vescovi e ventiquattro presbiteri.

Germania

Ireneo conosce comunità cristiane « in tutte e due le province germaniche, che, certamente divise dalla lingua, sono tuttavia unite nella sostanza della tradizione di fede » (*Adv. haer.* I 10,2). Cristiani possono essere arrivati nelle province renane insieme ai legionari romani. Strasburgo, Magonza, Metz, Treviri e Colonia sono sicuramente nel IV sec. sedi vescovili, che risalgono forse al secolo precedente. Al sinodo di Arles presero parte il vescovo Materno di Colonia

(impegnato già nel negoziato avutosi a Roma nel 313; cf § 52,2) e Agricio di Treviri. I monumenti in onore dei martiri a Bonn e Xanten accennano a comunità cristiane presenti già all'inizio del IV sec. (cf § 43).

Regioni danubiane

La presenza cristiana nelle province romane della Rezia, del Norico e della Pannonia è provata da alcune testimonianze di martirio in epoca dioclezianea: Afra ad Augusta, Vittorino di Pettau nella Stiria, Floriano a Lorch (Lauriacum), Quirino di Sissek in Croazia. Salona in Dalmazia è sede vescovile già nel III sec.; Tomi nella Scizia e Sirmio nell'Illirico lo sono sicuramente dal IV sec. (cf § 44).

Britannia

Analogamente a quanto accadde in Germania, il cristianesimo poté arrivare sull'isola con l'occupazione romana. Le più antiche comunità cristiane si possono individuare in guarnigioni e in empori commerciali: Caerleon (Galles meridionale), Londra, York e Lincoln/Colchester. Al sinodo di Arles presero parte vescovi provenienti da York, Londra e Lincoln (cf § 44).

Sguardo retrospettivo

Base per la missione rimase fino al IV secolo la posizione conquistata in epoca neotestamentaria: Palestina, Siria, Asia Minore, Grecia, Roma; in questi territori la Chiesa poté ulteriormente diffondersi.

Di qui la missione cristiana raggiunse nuove sponde. Come nella prima fase, punti di collegamento venivano offerti per lo più da colonie giudaiche: Siria orientale, Mesopotamia, Nordafrica e Spagna sud-orientale. A queste si aggiunsero le rimanenti regioni dell'impero, ma senza centri o insediamenti cristiani degni di nota.

Numericamente si deve supporre nel I e II sec. una lenta ma costante crescita [fine del II sec.: diverse decine di migliaia (?)]. L'inizio del III sec. fece registrare una forte crescita, interrotta a metà del secolo dalle persecuzioni, per arrivare nuovamente negli ultimi decenni a un forte aumento. Al tempo di Costantino un quarto (o due milioni?) della popolazione dell'impero doveva essere cristiana.

Bibliografia § 12: F. DUMORTIER, *La patrie des premiers chrétiens*, Paris 1988; H. FROHNES – U. W. KNORR, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* I, München 1974; M. GOODMAN, *Mission And Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994; M. GREEN, *Evangelization zur Zeit der ersten Christen*, Stuttgart 1977[2]; A. von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924[4]; K. S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 voll., New York 1937-1945, 1976[5]; U. MAI-

BURG, *Und bis an die Grenzen der Erde... Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum*, in JAC 26 (1983), 38-53; R. H. NASH, *Christianity And the Hellenistic World*, Grand Rapids/Mich. 1984; H. NESSELHAUF, *Der Ursprung des Problems Staat und Kirche*, Konstanz 1975; W. J. SHEILS (a cura di), *Persecution And Toleration*, Oxford 1984; A. WIFSTRAND, *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, Bern 1967; R. L. WILKEN, *The Mythe of Christian Beginnings*, London 1979.

§ 12.1: H. J. BOVON, *Practiques missionaires et communication de l'Evangile dans le christianisme primitif*, in RThPh 32 (1982), 369-381; G. KRETSCHMAR, *Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission*, in «Saeculum» 38 (1987), 150-177.

§ 12.2: H. J. DREXHAGE, *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden*, in RQ 76 (1981), 1-72; W. ECK, *Christen im höheren Reichsdienst im 2. und 3. Jahrhundert*, in « Chiron » 9 (1979), 449-464; W. ECK, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin dem Großen*, in «Chiron» 1 (1971), 381-406; B. GRIMM, *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft*, Starnberg 1975; A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971²; D. J. KYRTATAS, *The Social Structure of the Early Christian Communities*, London 1987; P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987; E. PLÜMACHER, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn*, Neukirchen/Vluyn 1987; T. SCHLEICH, *Missionsgeschichte und Sozialstrukturen des vorkonstantinischen Christentums. Die These von der Unterschichtreligion*, in GWU 33 (1981), 269-296; G. SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida? *Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1984.

§ 12.3 Palestina: J. E. TAYLOR, *Christians And the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993.

§ 12.3 Siria: H. J. W. DRIJVERS, *History And Religion in Late Antique Syria*, Aldershot 1994; H. J. W. DRIJVERS, *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, London 1984; H. J. W. DRIJVERS, *Cults And Beliefs at Edessa*, Leiden 1980; H. J. W. DRIJVERS, *Edessa*, in TRE 9 (1982), 277-288; J. M. FIEY, *Assyrie chrétienne*, 3 voll., Beirut 1965-1968; W. A. MEEKS – R. L. WILKEN, *Jews And Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Ann Arbor 1978; F. W. NORRIS – B. DREWERY, *Antiochien*, in TRE 3 (1978), 99-113; A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965.

§ 12.3 Mesopotamia/Persia: G. G. BLUM, *Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert*, in ZKG 91 (1980), 11-32; M.-L. CHAUMONT, *La christianisation de l'Empire iranien. Des origines aux grandes persécutions du IVe siècle,* Louvain 1988; A. E. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, 1936, rist. Kopenhagen 1971; J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris 1904; W. A. WIGRAM, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire, 100-640 A. D.,* London 1910.

§ 12.3 India: L. W. BROWN, *The Indian Christians of St. Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*, 1956, Cambridge 1982²; G. M. MORAES, *A History of Christianity in India. From Early Times to St. Francis Xavier A. D. 52-1542*, Bombay 1964; A. M. MUNDADAN, *History of the Christianity in India,* I. *From the Beginning Up to the Middle of the Sixteenth Century*, Bangalore 1984; S. NEILL, *A History of Christianity in India. The Beginnings to A. D. 1707*, Cambridge 1984; P. PODIPARA, *Die Thomaschristen*, Würzburg 1966 (ingl. 1972³).

§ 12,3 Asia Minore: H. W. GENSICHEN, *Asien*, in TRE 4 (1979), 173-195; H. HAGE, *Armenien* I, in TRE 4 (1979), 40-57; F. MIAN, *Gli inizi dell'Armenia cristiana*, in VetChr 21 (1984), 327-334; S. MOFFET, *A History of Christianity in Asia* I (*Beginnings to 1500*), New York 1992; V. SCHULTZE, *Altchristliche Stätten und Landschaften* II: *Kleinasien*, Gütersloh 1922-1926.

§ 12.3 Egitto: R. M. GRANT, *Early Alexandrian Christianity*, in ChH 40 (1971), 133-144; C. W. GRIGGS, *Early Egyptian Christianity. From Its Origins to 451 C. E.*, Leiden 1990; A. MARTIN,

Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse (IIIe-IVe s.), in REAug 30 (1984), 211-225; C. D. G. MÜLLER, *Ägypten* IV, in TRE 1 (1977), 512-533; C. D. G MÜLLER, *Alexandrien*, in TRE 2 (1978), 248-261; B. A. PEARSON – J. E. GOEHRING, *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986; R. SOLZBACHER, *Mönche, Pilger, Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft*, Altenberge 1989.

§ 12.3 Nordafrica: A. MASTINO (a cura di), *L'Africa Romana, Atti del VII Convegno di Studio, Sassari 15-17 dicembre 1989*, Sassari 1990; F. ALTHEIM – R. STIEHL, *Christentum am Roten Meer*, 2 voll., Berlin 1971/1973; F. DECRET – M. FANTAR, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité des origines au Ve siècle*, Paris 1981; Y. DUVAL, *Densité et répartition des évêques dans les provinces africaines au temps de Cyprien*, in MEFRA 96 (1984), 493-521; J.-L. MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Roma 1973; G. MOKHITAR (a cura di), *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II: *Afrique ancienne*, Paris 1980; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7 voll., Paris/Bruxelles 1901-1923; G.-P. PICARD, *La civilization de l'Afrique romaine*, Paris 1990² (ted. 1962); V. SAXER, *Saints anciens d'Afrique du Nord*, Roma 1979; A. SCHINDLER, *Afrika* I, in TRE 1 (1977), 640-700.

§ 12.3 Italia: A. MARONI, *Prime comunità cristiane e strade romane nei territori di Arezzo, Siena, Chiusi*, Siena 1990; M. SIMONETTI, *Roma cristiana, tra II e III secolo*, in VetChr 26 (1989), 115-136; M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.

§ 12.3 Gallia: J.-P. CLÉBERT, *Provence antique*, 2 voll., Paris 1966/1970; E. DEMOUGEOT, *Gallia* I, in RAC 8 (1972), 822-927; J. F. DRINKWATER, *The Gallic Empire. Separatism And Continuity in the North-Western Provinces of the Roman Empire A. D. 260-274*, Stuttgart 1987; F. D. GILLIARD, *The Apostolicity of Gallic Churches*, in HThR 68 (1975), 17-33; H. HEINEN, *Der Christenpogrom von Lyon und die Anfänge des Christentums im römischen Gallien*, in BAL 15 (1984), 37-55; H. von PETRIKOVITS, *Germania (Romana)*, in RAC 10 (1978), 548-654; C. PIETRI, *Remarques sur la christianisation du Nord de la Gaule (IVe-VIe s.)*, in RNord 66 (1984), 55-68; C. PIETRI, *Frankreich* I, in TRE 11 (1983), 346-353; J. POULLOUX (a cura di), *Les martyrs de Lyon (177)*, Paris 1978.

§ 12.3 Spagna: P. B. GAMS, *Kirchengeschichte Spaniens*, Graz 1874, rist. 1956.

§ 12.3 Germania: E. DASSMANN, *Die Anfänge der Kirche in Deutschland*, Stuttgart 1993; N. GAUTHIER, *L'évangélisation des Pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen-Age (III-VIIIe s.)*, Paris 1980.

§ 12.3 Regioni danubiane: P. F. BARTON, *Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788*, Wien 1975; A. MOCSY, *Pannonia And Upper Moesia*, London/Boston 1974; J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire Romain*, Paris 1918; I. ZIBERMAYR, *Noricum, Bayern und Österreich. Lorch als Hauptstadt und die Einführung des Christentums*, Horn 1956².

§ 12.3 Britannia: E. KIRSTEN, *Britannia*, in RAC 2 (1954), 585-611; H. MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London 1991³; D. WATTS, *Christians And Pagans in Roman Britain*, London 1991.

§ 13. La forza d'attrazione del cristianesimo

Non si possono facilmente additare i motivi per la conversione individuale al cristianesimo, motivi tali da esigere una chiara rinuncia ai precedenti vincoli religiosi e, in particolari circostanze, anche a quelli di natura culturale e sociale.

Il propagarsi sorprendentemente rapido di comunità cristiane durante i primi secoli, nonostante la loro condizione socialmente precaria, deve inquadrarsi innanzitutto nel contesto delle circostanze storiche. A causa della destabilizzazione politica ed economica dell'Impero Romano e della conseguente situazione d'insicurezza, si resero più urgenti negli uomini le esigenze di natura religiosa. Si aderì in misura maggiore alle religioni misteriche e ai raggruppamenti religiosi e la visione dell'aldilà crebbe d'importanza. Ma questi motivi non sono sufficienti a spiegare perché sia riuscita ad imporsi proprio la religione cristiana.

Ci sono giunte solo scarse notizie su conversioni che potrebbero spiegarci l'attrazione esercitata dal cristianesimo nel pluralismo religioso dell'Impero Romano: Giustino, *Dialogo con Trifone* 2-8; Clemente d'Alessandria, *Strom.* I 11; Cipriano, *Ad Donatum*; Ilario, *De trin.* I-1-14. Le informazioni date da questi scrittori sono ritenute esemplari, ma rivelano preoccupazioni di stile nella loro redazione ed elaborazione. Riescono tuttavia a chiarire alcuni dei motivi d'attrazione. Mostrano inoltre le idee e le concezioni soteriologiche che si trovano negli scritti cristiani dei primi secoli e le loro connessioni con il concetto di salvezza proprio di giudei e pagani circa le ansie degli uomini e la speranza che essi ripongono nel cristianesimo.

1. Fede e confessione

Il Vangelo fu annunciato nel contesto di un mondo religioso. L'esistenza di dèi, di forze al di sopra e al di fuori del mondo, la dipendenza dell'uomo da loro e la loro venerazione erano ovvie ed evidenti. La fede in un aldilà e l'attesa di una vita in un altro mondo simile a quello presente in una prospettiva di premio o punizione facevano parte delle convinzioni fondamentali dell'uomo. Il messaggio cristiano della redenzione poté collegarsi con il desiderio di salvezza condiviso da ciascun uomo e appropriarsi nello stesso tempo della critica tradizionale agli dèi per arrivare a distruggere il politeismo. Alla comune percezione di un'esistenza abbandonata a un destino impersonale e a forze maligne il messaggio cristiano contrapponeva la fede in un Dio trascendente, che rivolgeva tuttavia la sua benigna attenzione agli uomini. Esso trasmetteva la salda speranza in una liberazione dai peccati, dal male, da dèmoni e da forze cosmiche, in un superamento definitivo della paura e in una vittoria sulla morte.

Già i Padri apostolici (I Lettera di Clemente 36,2; *Didache* 9,3; 10,2) fecero proprio l'ideale della scienza (γνῶσις), ampiamente diffuso nella filosofia spiegata al popolo, la cui attrazione trovò la sua manifesta espressione nel sorgere delle correnti della gnosi e dello gnosticismo (§ 29-31). La teologia di Clemente d'Alessandria e di Origene (§ 39) è sostanzialmente basata sulla tendenza alla gnosi. Per tale tendenza si trattava non soltanto di conoscere i misteri divini,

ma anche di sapere in che modo si dovesse agire e vivere (Giustino, *Apolog.* 23,2) per poter arrivare all'imortalità.

Gli apologeti fecero ricorso soprattutto all'ansia di conoscenza della verità. Essi rappresentarono la fede cristiana come risposta a tutte le questioni filosofiche, come punto d'arrivo di ogni ricerca religiosa e filosofica, come compimento dell'antica religione e filosofia (Giustino, *Dial.* 1-9). L'annuncio cristiano si ricollegava con la filosofia e la religiosità pagane e le interpretava in senso cristiano. Il successo di questo metodo missionario-pastorale si rende evidente nel progressivo avvicinarsi del modo di pensare cristiano a quello ellenistico: il messaggio di Gesù Cristo venne sempre più interpretato, accolto e tramandato ricorrendo a concetti ed idee familiari al mondo pagano (cf § 5,4).

2. La comunità cristiana

Si diventava cristiani con l'accettazione in una comunità, che costituiva la Chiesa di Dio nei rispettivi luoghi di residenza. Per gli uomini dell'antichità questa comunità diventava il luogo della salvezza, della presenza della «potenza di Dio», il luogo santo. Che avessero trovato questo luogo i cristiani lo proclamavano con la loro professione di fede nella «santa Chiesa» [per la prima volta nell'*Epistula Apostolorum* 5 (16)]. Ciò poteva intendersi in senso del tutto pratico. Nella comunità riunita si donava ai credenti la comunione con il loro Dio, nella stessa maniera sperimentata dai pagani nelle loro feste e riunioni (cf Origene, *De orat.* 31,5). Le Costituzioni d'Ippolito (cf § 39,4) promettono ai cristiani che si recano alla *ecclesia* (locale/personale?) e qui innalzano la loro preghiera sicurezza da «ogni male quotidiano» (*Trad. apost.* 41).

La comunità locale offriva un domicilio spirituale-religioso. I meccanismi sociali delle antiche città favorivano l'aggregazione dei loro abitanti in associazioni e raggruppamenti (*collegia*). Secondo l'opinione di molti la comunità cristiana deve essere stata inizialmente un'unione di questo genere. Tertulliano la chiama *factio, secta, coitio* e *corpus* (*Apol.* 39,1-2). L'accettazione nella comunità dei cristiani non conobbe alcun criterio di natura professionale, nazionale o di ceto sociale. In linea di principio, chiunque poteva entrarvi. Le barriere sociali venivano annullate nell'unità di tutti in Cristo (*Rm* 10,12; *1 Cor* 12,13; *Gal* 3,28; *Col* 3,11). Ciò offriva anche alla gente povera la consapevolezza del proprio valore. Grazie alla loro esigenza morale e alla loro tipica organizzazione le comunità esercitavano la loro attrazione anche sulla classe dirigenziale. L'*ecclesia* venne rappresentata come la migliore e più stabile *polis/civitas* (Origene, *Contra Celsum* VIII 74-75), che non era limitata a un'unica città, ma era presente sul mondo intero.

Le comunità erano impegnate in attività socio-caritative. Esse finanziavano i loro bisogni con tributi spontanei (*stips menstrua*), prestavano aiuto nelle di-

sgrazie, si prendevano cura dei malati, dei prigionieri, dei condannati ai lavori forzati, ecc. Il vescovo romano Cornelio (251-253) scrisse di oltre 1500 vedove e bisognosi d'aiuto nella sua comunità, « che tutti nutriva la grazia e la bontà del Signore » (Eusebio, *H. E.* VI 43,11). Che in occasione della sua accoglienza nella comunità un cristiano di condizione agiata portasse con sé una dote lo sappiamo dalla *Vita* di Marcione (Tertulliano, *De praescr.* 30,2), e ciò corrispondeva alla « prima e unica donazione » che città e municipi ricevevano dai loro benefattori. La cassa della comunità si alimentava anche degli introiti derivanti dalle rinunce nei giorni prescritti di digiuno (Tertulliano, *De ieiun.* 13,3). L'attività sociale della comunità contribuiva indubbiamente in misura decisiva alla stima e alla forza d'attrazione delle comunità cristiane. Lo stupore dei pagani (« guardate come si amano gli uni gli altri! ») non è soltanto un'esagerazione retorica di Tertulliano (*Apol.* 39,7; cf Minucio Felice, *Oct.* 9; 31; Origene, *Contra Celsum*, III 29; Giustino, *Apol.* I 16). Lo stesso imperatore Giuliano (361-363) era impressionato dell'efficacia propagandistica dell'attività caritativa dei « Galilei » (*Ep.* 39 ed. Weis).

Non va sottovalutata, inoltre, la preoccupazione per i morti. Dall'inizio del III sec. le comunità poterono creare dei propri cimiteri (a Roma sotto il vescovo Callisto 217-222). In tal modo le comunità cristiane si posero al fianco delle «associazioni funerarie» romane (*collegia funeratica*), delle quali si ambiva far parte. Esse non soltanto provvedevano a una degna sepoltura, ma, con le loro preghiere di suffragio, si preoccupavano anche della salute eterna dei morti.

3. Il martirio

Semen est sanguis christianorum, così ebbe a scrivere Tertulliano (*Apol.* 50,13: « Un seme è il sangue dei cristiani »). Conseguentemente, anche il martirio poté esercitare un'attrazione, essere visto come « mezzo di richiamo » per il cristianesimo (cf Giustino, *Dial.* 110; Ireneo, *Adv. haer.* IV 33,9; Lettera a Diogneto 7; Origene, *Contra Celsum* VII 26; Lattanzio, *Inst.* V 19,9: *Augetur enim religio Dei, quanto magis premitur*, « Aumenta infatti la venerazione di Dio, quanto più viene repressa »). Impressionava e affascinava da una parte la risolutezza di coloro che erano pronti ad affrontare la morte per la loro fede, e dall'altra l'idea di avere nei martiri dei potenti intercessori presso Dio.

Come tali furono ritenuti in misura crescente anche maestri riconosciuti (cf Gregorio Taumaturgo, «Discorso di gratitudine a Origene» IV 40-47) e stimati vescovi, chiamati « amici di Dio », ai quali si attribuiva la facoltà di mediare l'amicizia con Dio (cf § 15,5; 69).

Ma nell'insieme l'efficacia propagandistica del martirio non può essere sopravvalutata. Da un lato, esso non fu un'esperienza duratura, neppure nel II e

nel III sec., dall'altro poté costituire per coloro che si trovavano al di fuori anche un elemento di repulsione.

Bibliografia § 13: K. ALAND, *Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums*, Berlin 1961; P. AUBIN, *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963; G. BARDY, *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1988 (franc. 1949); E. R. DODDS, *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, Frankfurt 1985 (ingl. 1968); E. R. DÖRRIE, *Gottesvorstellung*, in RAC 12 (1983), 81-154; E. FINK-DENDORFER, Conversio. *Motive und Mortivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche*, Frankfurt/M 1986; R. M. GRANT, *Gods and the One God*, Philadelphia 1986; P. HERRMANN *et al.*, *Genossenschaft*, in RAC 10 (1978), 83-155; L. KOEP *et al.*, *Bestattung*, in RAC 2 (1954), 194-219; R. MAC MULLEN, *Two Types of Conversion to Early Christianity*, in Vig Chr 37 (1983), 174-192; A. D. NOCK, *Conversion. The Old And the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, 1933, rist. Lanham/London 1988; W. POPKES, *Gemeinschaft*, in RAC 9 (1976), 1100-1145; F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion And Christianization c. 370-529*, 2 voll., Leiden 1993ss.; H. WIßMANN – P. WELTEN *et al.*, *Bestattung*, in TRE 5 (1980), 730-757.

§ 14. Le cause della persecuzione

P. GUYOT – R. KLEIN, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*, vol. I: *Die Christen im heidnischen Staat*, t trad. ted. c, Darmstadt 1993; H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, t trad. ted., München 1961.

1. Il cristianesimo come minoranza religiosa

Durante i primi secoli la diffusione del cristianesimo e la costruzione di un'organizzazione ecclesiastica furono ripetutamente impedite e minacciate dallo Stato romano. In linea di principio i cristiani erano pronti a inserirsi nelle esistenti strutture del mondo e dello Stato romano (*Rm* 13,1-7; *Tt* 3,1; *1 Pt* 2,13-15). Essi pregavano per il potere costituito (*1 Tm* 2,1-2; I Lettera di Clemente 60,4-61,2; Apologeti), pagavano le tasse (Giustino, *Apol*, I 17 e altrove) e rispettavano le leggi dello Stato. Ma c'erano dei limiti: si doveva obbedire più a Dio che agli uomini (*Mt* 22,21, cf *Rm* 13,7; *At* 4,27-29; *1 Pt* 2,17). Una lealtà attuata con senso critico determinava quindi il loro rapporto con lo Stato romano e una distanza che essi stessi s'imponevano regolava il loro atteggiamento nei confronti del mondo che li circondava. Infatti, la vita pubblica nell'impero romano era così legata al culto ufficiale e a pratiche religiose pagane, che i cristiani erano costretti a tenersene lontani a scopo dimostrativo. Come i giudei anch'essi avevano ampiamente goduto inizialmente dei privilegi concessi a una *religio licita* (dispensa dal partecipare al culto statale romano, esenzione dal servi-

zio militare). Soltanto dopo il 70 d.C. si cominciò a distinguere chiaramente, a Roma, tra cristianesimo e giudaismo.

Ciò che il pubblico pensasse dei cristiani non si può ricostruire con molta esattezza. Come piccola minoranza religiosa con propri costumi (*diversitas morum*), consapevole e ripiena di stimolo missionario, essi dovevano essere visti con diffidenza da chi li circondava ed erano percepiti come elemento di disturbo, se non proprio di pericolo. Fonti pagane e cristiane accennano a un insieme di sospetti, dicerie e accuse (Tertulliano, *Apol.* 7,1; 8,14). Poiché rifiutavano le comuni concezioni e pratiche religiose, i cristiani erano considerati come atei. La loro religione appariva come una superstizione detestabile e dannosa (Tacito parla di *superstitio exitiabilis* e *malefica*, *Ann.* 15,44). La presunta empietà suscitava il sospetto di slealtà politica e d'inaffidabilità per l'impero. Poiché non partecipavano alla vita pubblica, si rinfacciava loro di nutrire « odio per il genere umano » (*odium humani generis*, Tacito, *Ann.* 15,44). Di qui avevano origine ulteriori insinuazioni, che fanno parte degli abituali pregiudizi contro minoranze malviste: si diceva che essi erano dei malfattori, gentaglia inutile, amante delle tenebre (Tertulliano, *Apol.* 42; Minucio Felice, *Oct.* 8,4), un'associazione immorale e disonesta che praticava l'infanticidio e l'incesto (Tertulliano, *Apol.* 7-9; Minucio Felice, *Oct.* 9 e altrove). Le dicerie che correvano contro i cristiani si prestavano a farli apparire come avversari di un ordinamento umano e civile e a costringerli nel ruolo di « capro espiatorio ». Il loro manifesto disprezzo degli dèi (*neglegentia Deorum*) poté quindi essere ritenuto come la causa di tutte le sciagure private e pubbliche: « Se il Tevere straripa, se il Nilo non irriga più i campi, se il cielo non manda piogge, se c'è un terremoto, se infuria una carestia o un'epidemia, subito si grida: "I cristiani al leone!" Tanti cristiani destinati ad un solo leone? » (Tertulliano, *Apol.* 40,1-2; 42-43; Minucio Felice, *Oct.*, 8,4; cf Cipriano, *Ep.* 75,10).

Le diffuse opinioni poterono diventare una convinzione: l'essere cristiani non si addice all'essere romani. Si tratta di un modo di vivere che contrasta quello dei romani, disturba l'ordine pubblico e minaccia lo Stato. Nelle discussioni private (cf Giustino, *Apol.* II 2; 8 [3]) o nelle tensioni pubbliche potevano nascere contrasti con la posizione cristiana degli interessati e si potevano creare in questo modo disordini e tumulti. Per questo motivo le pubbliche autorità venivano sollecitate a ristabilire la quiete e l'ordine procedendo contro i cristiani.

2. La situazione giuridica

L'era delle persecuzioni da parte del potere politico romano viene suddivisa in due epoche: 1) fino all'imperatore Decio (249-251) ci furono soltanto persecuzioni sporadiche, localmente limitate, di singoli cristiani; 2) dall'imperatore

Decio fino al 311 l'azione fu rivolta contro tutta la Chiesa con lo scopo del suo annientamento. Nella seconda epoca la persecuzione fu basata su editti imperiali; nella prima il motivo giuridico non risulta univoco e continua ad essere ancora oggetto di discussione.

a) L'imperatore Nerone

Il modo di procedere di Nerone contro i cristiani di Roma nell'anno 64 (§ 15,1) è entrato nella storia come prima persecuzione dei cristiani da parte dei romani. Se il fatto in quanto tale è indiscutibile, ne rimane controversa la spiegazione giuridica. Tertulliano parla di un *institutum Neronianum* (*Ad nat.* I 7,9; cf Svetonio, *Vita Neronis* 16,2). Ciò può essere inteso in senso più ampio: con Nerone cominciò una criminalizzazione ufficiale del cristianesimo. Questa posizione può ritenersi retorica apologetica: di un tale autore delle persecuzioni siamo orgogliosi (Tertulliano, *Apol.* 5,3; cf Eusebio, *H. E.* IV 26,9)! Vi si può anche vedere un accenno a una direttiva di carattere amministrativo in forma di *Mandatum*, con il quale si proibiva di essere cristiani.

b) Il carteggio epistolare tra Plinio il Giovane e l'imperatore Traiano dall'anno 112

Come governatore della Bitinia, Plinio si trovò alle prese con processi intentati contro cristiani. Egli comunicò all'imperatore le sue perplessità e l'informò sul suo comportamento (*Ep.* X 96). C'erano dunque processi contro i cristiani nell'Impero romano, ma senza fondamenti giuridici e modi di procedere univoci e chiari. Plinio rivolse quindi a Traiano una serie di domande:

La professione di fede cristiana (*nomen christianum*) è un sufficiente titolo di reato?

Sono da punire soltanto i delitti inerenti a questa professione (*flagitia cohaerentia nomini*)?

Si deve tener conto dell'età degli accusati?

Sono da giudicare anche i cristiani apostati?

Plinio trovava nei cristiani soltanto una «stramba e smodata superstizione» (*superstitio prava, immodica*) e voleva procedere su questa base.

L'imperatore non entrò nel merito di tutte le questioni proposte e rispose (*Ep.* X 97: *Rescriptum Traiani*):

Titolo sufficiente di reato è il *nomen christianum*; i delitti imputati non hanno alcuna importanza. L'autorità non deve mettersi alla ricerca dei cristiani (*conquirendi non sunt*), ma agire solo dietro denuncia; le denuncie anonime

non possono essere accettate. Chi nega di essere cristiano non è passibile di pena, ma deve darne la prova « supplicando i nostri dèi » (*supplicando dis nostris*).

Secondo il *Rescriptum Traiani* proprio il *nomen christianum* costituisce l'unico fondamento per l'esecuzione capitale. Ma non vi è alcuna prova che Traiano abbia introdotto qualcosa di nuovo. Che professione cristiana e lealtà verso lo Stato romano si escludessero a vicenda era evidentemente un'opinione comune che non veniva messa in discussione né aveva bisogno di una particolare giustificazione. I cristiani erano ritenuti come un raggruppamento politico che veniva considerato ostile allo Stato romano.

c) Sulla questione degli altri editti imperiali

Il *Rescriptum Traiani* poté avere valore normativo per i processi contro i cristiani fino al 250. La lettera di Adriano (117-138) al proconsole della provincia d'Asia, Minucio Fundano (Giustino, *Apol.* I 68; Eusebio, *H. E.* IV 8,7-9,3), scritta nel 124-125, è in tale contesto di difficile interpretazione. Essa disponeva che un'accusa presso il tribunale (*delatio*) poteva essere presentata soltanto se colui che la presentava se ne rendeva personalmente responsabile e se si poteva provare un'azione contro le leggi. La sanzione doveva essere proporzionata alla gravità del delitto. L'imperatore voleva impedire in tal modo qualsiasi tendenza alla delazione (*sykophantia*) e pretendeva un processo legittimo.

La provenienza del testo è discussa: potrebbe trattarsi di una falsificazione cristiana (Nesselhauf), di un rescritto immaginario dell'imperatore o di un'autonoma interpretazione delle sue espressioni, allo scopo di ottenere per i cristiani un migliore status giuridico. Potrebbe trattarsi anche di una logica prosecuzione dell'editto di Traiano da parte di Adriano.

Un editto favorevole ai cristiani attribuito ad Antonino Pio (138-161) (Eusebio, *H. E.* IV 13) è chiaramente una falsificazione cristiana.

Secondo la *Historia Augusta, Vita Sept. Severi* 17,1, Settimio Severo (193-211) proibì sotto minaccia di pene severe la conversione al giudaismo o al cristianesimo. In effetti, durante il suo regno i cristiani furono vittime di una persecuzione da parte dello Stato (per es. ad Alessandria e a Cartagine). Tuttavia, le notizie che si conoscono non inducono in alcun modo ad ipotizzare una legge imperiale. L'annotazione della *Historia Augusta* deve essere ritenuta una falsificazione tendenziosa della fine del IV sec.

La competenza per i processi apparteneva a tribunali presieduti da magistrati: nelle province i governatori, a Roma l'imperatore o il *praefectus Urbis*, e a partire da Commodo (180-192) il prefetto del pretorio. I processi erano solitamente pubblici e si celebravano nel foro del luogo dove risiedeva il tribunale.

L'esecuzione capitale (*supplicium ultimum*) avveniva per lo più, secondo il diritto romano, attraverso la spada, ma anche attraverso il rogo o nell'arena. Nel III sec. si aggiunsero anche altri tipi di pena: il sequestro dei beni, il carcere, la deportazione nelle miniere (campi di lavoro).

Il numero tradizionale di dieci persecuzioni da parte di dieci imperatori romani non corrisponde al reale svolgimento della storia. Motivi apologetici (Eusebio, *H. E.* IV 26,9-10; Tertulliano, *Apol.* 5,3-8) e un'interpretazione tipologica della storia (Sulpicio Severo, *Chron.* 2,33; Orosio, *Hist.* 7,7) crearono un tale schema, che però venne criticato già da Agostino (*De civ.* 18,52).

Bibliografia § 14: W. H. C. FREND, *Martyrdom And Persecution in the Early Church*, Oxford 1965; R. FREUDENBERGER, *Christenverfolgungen* I, in TRE 8 (1981), 23.29; J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im 2. und 3. Jh.*, Göttingen 1970; J. SPEIGL, *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970; J. VOGT – H. LAST, *Christenverfolgung*, in RAC 2 (1954), 1159-1228.

§ 14.1: D. GRODZYNSKI, *Superstitio*, in REA 76 (1974), 36-60; L. F. JANSSEN, Superstitio *And the Persecution of Christians*, in VigChr 33 (1979), 131-159; L. F. JANSSEN, *Die Bedeutungsentiwicklung von* superstitio/superstes, in «Mnemosyne» 28 (1975), 135-188; F. VITTINGHOFF, Christianus sum. *Das «Verbrechen» von Außenseitern der römischen Gesellschaft*, in Hist. 33 (1984), 331-357.

§ 14.2: H. BABEL, *Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlicher Sicht*, Erlangen 1961; T. D. BARNES, *Legislation Against the Christians*, in JRS 58 (1968), 32-50; E. dal COVOLO, *202 dopo Cristo. Una persecuzione per editto?*, in Sal. 48 (1986), 363-369; R. FREUDENBERGER, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert – dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und an der Reskripten Trajans und Hadrians*, München 1969²; R. FREUDENBERGER, *Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius*, in ZKG 78 (1967), 1-14; H. NESSELHAUF, *Hadrians Rescript an Minicius Fundanus*, in «Hermes» 104 (1976), 348-361; K. H. SCHWARTE, *Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus*, in Hist. 12 (1963), 185-208.

§ 15. Persecuzioni dei cristiani fino alla metà del III secolo

Atti dei Martiri: P. T. RUINART, t, 1859, rist. Verona 1931; P. BEDJAN, t sir., 7 voll., 1890ss., rist. Hildesheim 1968; R. KNOPF – G. KRÜGER – G. RUHBACH, t, 1901, Tübingen 1965⁴; F. HALKIN, *Martyrs Grecs IIe-VIIIe siècle*, t c, London 1974; H. MUSURILLO, t trad. ingl., 1972 (OECT); H. HYVERNAT, t copto, trad. franc., 1886, rist. Hildesheim 1977; A. A. R. BASTIAENSEN *et al.*, t trad. it. c, Milano 1987; O. HAGEMEYER, *Ich bin Christ. Frühchristliche Märtyrerakten*, trad. ted., Düsseldorf 1961; A. G. HAMMAN, *Les martyrs de la Grande Persecution (304-311)*, trad. franc., Paris 1979; C. ALLEGRO, trad. it., Roma 1974; V. SAXER, *Atti dei martiri dei primi tre secoli*, trad. it., Padova 1984; G. A. BISBEE, *Pre-Decian Acts of Martyrs And Commentarii*, Philadelphia 1988.

Origene, *Exh. mart.*: C. NOCE, trad. it., Roma 1985.
Tertulliano, *Ad mart.*: P. A. GRAMAGLIA, trad. it. c, Roma 1981.

L'imperatore Claudio espulse probabilmente i giudei da Roma nel 49. Secondo Svetonio, il motivo fu dato da tensioni nella comunità giudaica, «per impulso di un certo Chrestus» (*impulsore chresto*). L'esempio mostra in che modo le autorità romane agissero a seguito di disordini nella popolazione. Il loro intervento non era un'azione spontaneamente programmata, ma una reazione ritenuta necessaria. Questo meccanismo determinò la maggior parte delle azioni di persecuzione fino all'imperatore Decio.

1. La persecuzione della comunità cristiana sotto l'imperatore Nerone

L'incendio scoppiato a Roma nell'estate 64 venne imputato allo stesso imperatore (Svetonio, *Vita Neronis* 38); secondo Tacito, *Ann.* XV 38-44 (cf Sulpicio Severo, *Chron.* II 28-29), questi fece ricadere il sospetto sui cristiani presenti a Roma e ne fece giustiziare una «grossa moltitudine» (*ingens multitudo*; cf I Lettera di Clemente 6,1). Una più precisa ricostruzione dei fatti non è possibile, ma in tutte le notizie che ci vengono tramandate Nerone viene messo in connessione con una persecuzione di cristiani romani (Svetonio, *Vita Neronis* 16,2; Melitone di Sardi: Eusebio, *H. E.* IV 26,9; Tertulliano, *Apol.* 5,3; 21,25, ed Eusebio *H. E.* II 25). Nel rapporto di Tacito (scritto circa sessant'anni dopo i fatti) si rivela chiaramente l'avversione dell'autore nei confronti di Nerone, ma anche il suo disprezzo per i cristiani (cf § 14,1).

La tradizione cristiana menziona in mezzo alla «grande moltitudine» anche gli apostoli Pietro e Paolo (§ 9 e § 10). Il tipo di esecuzione capitale, cioè nel contesto di una «festa popolare» nei giardini di Nerone (Vaticano), fa escludere tuttavia la morte di Paolo, che era cittadino romano; anche la tradizionale indicazione topografica di una tomba particolare per Paolo parla contro questa tradizione.

2. Domiziano

A questo imperatore (81-96) si attribuiscono le successive azioni ostili ai cristiani (cf *Ap* 2,13; 20,4; I Lettera di Clemente 1,1; Melitone: Eusebio, *H. E.* IV 26,9; Tertulliano, *Apol.* 5,4). Le testimonianze cristiane hanno un'impronta inequivocabilmente apologetica, quelle non cristiane rimangono confuse. Secondo Svetonio, Domiziano ordinò che il cugino Flavio Clemente venisse ucciso a causa della sua nota indifferenza (*inertia*) di fronte agli interessi dello Stato (*Vita Domitiani* 15,1). Secondo Cassio Dione (*Hist. Epit.* 67, 14,1-2), egli fece giustiziare Flavio Clemente e la sua sposa Domitilla per le accuse di «ateismo» e di «simpatia per le usanze giudaiche». L'accusa di ateismo potrebbe trovare una motivazione nell'opposizione di Clemente nei confronti dell'imperatore Domiziano e della sua pretesa di essere adorato con atto di culto. Eusebio volle de-

durre dalle accuse che i giustiziati fossero cristiani e fece di Domitilla la nipote di Flavio Clemente (Eusebio, *H. E.* III 18,4).

Quando Plinio il Giovane (§ 14,2) alcuni anni dopo il regno di Domiziano dové occuparsi di processi contro cristiani, scrisse che alcuni di essi già venti anni prima avevano dovuto abbandonare la propria fede. Ciò potrebbe alludere a fatti accaduti sotto Domiziano. Anche l'osservazione critica di Epitteto contro la disponibilità dei cristiani ad affrontare la morte è da inquadrare probabilmente nel contesto di esperienze di martirio cristiano che risalgono a questo tempo (*Diss.* IV 7,6).

3. I conflitti del II secolo

Per l'epoca dell'imperatore **Traiano** (98-117) sono documentati i processi del governatore Plinio (cf § 14,2b). Sul modo in cui molti cristiani nel territorio della sua provincia venivano giustiziati non rimane molto da dire. Eusebio menziona per il regno di Traiano il martirio di Simeone di Gerusalemme (Eusebio, *H. E.* III 32,3-6 secondo Egesippo) e quello d'Ignazio d'Antiochia a Roma (III 36,3 secondo Ireneo, *Adv. haer.* V 28,4), che trova conferma nella sua stessa lettera ai cristiani di Roma (§ 37,4).

Dall'epoca del regno di **Adriano** (117-138) e di **Antonino Pio** (138-161) ci sono stati tramandate notizie sicure sul martirio del vescovo Policarpo di Smirne (ca. 160?) e su un'esecuzione capitale a Roma sotto il prefetto della città Q. Lollio Urbico, di cui furono vittime quattro cristiani (Tolomeo, Lucio, una donna e un cristiano di cui non viene detto il nome, cf Giustino, *Apol.* II 2).

Sotto **Marco Aurelio** (161-180) crebbe il numero delle persecuzioni con limiti locali. L'imperatore filosofo non provò alcuna simpatia per i cristiani (*Medit.* XI 3). Il suo maestro Frontone è noto come avversario letterario del cristianesimo; Celso pubblicò sotto Marco Aurelio il suo scritto anticristiano (§ 17). L'aggravarsi del pericolo per i cristiani si rispecchia negli scritti contemporanei degli apologeti. Ma questo pericolo non può spiegarsi con una diretta azione ostile contro i cristiani da parte dell'imperatore. Un editto imperiale del 176/177, con il quale singoli governatori potevano motivare anche provvedimenti contro i cristiani, proibiva l'introduzione di nuovi culti (Modestino, *Dig.* 48,19,30). L'incerta situazione dell'impero (carestia, peste, minacce ai confini) faceva reagire in maniera allarmata la popolazione contro i «perturbatori della quiete». Il fanatico movimento del montanismo in Asia Minore (§ 34), con il suo entusiasmo per il martirio, venne inteso dalle autorità come una provocazione. Per la prima volta vennero perseguitati cristiani in Nordafrica (Martiri di Scili, 17 luglio 180) e in Gallia (Martiri di Vienne e Lione, Eusebio, *H. E.* V 1-2).

Severe persecuzioni soffrirono sotto l'imperatore **Settimio Severo** (193-211) diverse comunità cristiane: Cartagine (Perpetua e Felicita), Alessandria ed Egitto (Eusebio, *H. E.* VI 1-5), Cappadocia (Tertulliano, *Ad Scap.* 3), ecc. Ma a Settimio Severo non si può certamente attribuire una proibizione ufficiale di passare al cristianesimo (§ 14,2). Il suo regno introdusse piuttosto una nuova era: sotto l'influsso della sua sposa Giulia Domna, figlia del sommo sacerdote del dio Baal di Emesa, della sua sorella Giulia Mesa e della figlia di costei Giulia Mamea, si affermò pubblicamente a Roma un sincretismo religioso che rese la corte imperiale un punto di ritrovo di personalità interessanti; da Giulia Mamea venne invitato anche Origene (Eusebio, *H. E.* VI 21,3). Lo stato d'animo a corte sembra essere stato caratterizzato dall'antica virtù della *liberalitas*, ciò che vale anche per i successivi decenni (fino al 235) della dinastia severiana.

L'avvenimento più importante di quest'epoca è l'estensione del diritto di cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'Impero nel 212 (la cosiddetta *Constitutio Antoniniana* dell'imperatore Caracalla, 211-217). La maggior parte degli abitanti dell'Impero venne così equiparata ai cittadini romani. Ciò aprì loro la strada nelle amministrazioni municipali e rese possibile un'ascesa sociale, ma legò anche di più i cristiani ai doveri statali e provocò così nuovi conflitti.

Alcuni scritti di Tertulliano (soprattutto quelli del suo periodo montanista) si occupano esclusivamente di questi problemi: nel *De idololatria* egli rifiuta energicamente l'idolatria in ogni sua forma e considera conseguentemente tutte le professioni nelle quali non si possono evitare contatti (artisti, maestri, funzionari) come inconciliabili con la fede cristiana. Nel *De corona* egli discute sulle usanze del ceto militare ed arriva ad analoghe conclusioni. L'elenco delle professioni interdette nella *Traditio apostolica* (16) d'Ippolito rivela una posizione meno radicale, ma rispecchia le difficoltà che dovevano incontrare maestri, alti funzionari e soldati.

È significativo il fatto che il giurista romano Ulpiano proprio in questo tempo (ca. 215) abbia inserito le direttive imperiali contro il cristianesimo nella sua raccolta giuridica (Lattanzio, *Inst.* V 11,19). Contro la tendenza liberale vengono ricordate ai governatori delle province le antiche leggi; usi e modi romani debbono essere preservati da ogni eccessiva penetrazione di elementi stranieri. Un programma di restaurazione di questo tipo venne formulato da Cassio Dione (m. ca. 235): «Onora le forze celesti dovunque e in tutti i modi in armonia con le tradizioni dei nostri padri e costringi anche tutti gli altri ad onorarle. Ma quelli che eventualmente vogliono alterare la nostra religione con riti estranei rifiutali e puniscili, e non permettere dunque che qualcuno professi l'ateismo o la magia» (*Hist.* 52, 36,1-2).

4. Il perdurare dell'incertezza

La tolleranza che si ebbe sotto i Severi, specialmente sotto l'ultimo della dinastia, Alessandro Severo (222-235; cf *Hist. Aug.* XVIII 22,4), cambiò con i suoi successori a sfavore dei cristiani. **Massimino Trace** (235-238), un ex-ufficiale della guardia e il primo di una lunga serie d'imperatori soldati provenienti dai territori danubiani, fu un dichiarato nemico degli orientali e dei loro seguaci, tra i quali erano annoverati anche i cristiani. La gravità della situazione fu riconosciuta da Origene, che in questo tempo scrisse la sua *Exhortatio ad Martyrium.* Secondo Eusebio (*H. E.* VI 28), l'azione dell'imperatore deve essersi rivolta contro le personalità di maggiore spicco del clero. Si ha testimonianza, tuttavia, soltanto del martirio del vescovo romano Ponziano e di quello d'Ippolito di Roma (esilio e morte in Sardegna). Gli episodi di martirio verificatisi in Cappadocia in quel tempo si potrebbero nuovamente attribuire alla consueta sollevazione del popolo, poiché risultano preceduti da una catastrofe sismica (Cipriano, *Ep.* 75,10). **Filippo l'Arabo** (244-249) apparve al vescovo alessandrino Dionigi già così amico dei cristiani da essere ritenuto da lui come cristiano (Eusebio, *H. E.* VI 34; VII 10,3), ciò che tuttavia non corrisponde assolutamente al vero. Anche sotto di lui i cristiani rimasero esposti al pericolo; in Alessandria si arrivò nel 249 a sanguinosi eccessi (Eusebio, *H. E.* VI 41,1-9).

Nella prima metà del III sec. la situazione fu per la prima volta favorevole ai cristiani. La diffusione e l'organizzazione della Chiesa poterono allora essere portate avanti in maniera significativa. Ma le condizioni continuarono ad essere precarie. In questo, come già nel II sec., fu determinante non tanto la posizione dell'imperatore nei confronti del cristianesimo, quanto invece l'atteggiamento del popolo e il comportamento dei funzionari delle province, che potevano essere del tutto contrari a un atteggiamento tollerante o indifferente dell'imperatore e agire di conseguenza nel loro territorio (cf Tertulliano, *Ad Scapulam*).

5. Il martirio cristiano

a) Terminologia

Dalla consapevolezza che i cristiani andavano incontro alla morte per la loro fede nacque nel II sec. la venerazione dei «martiri». La passione e la morte violenta per la fede cristiana vennero intese come «testimonianza» (μαρτυρεῖν; μαρτυρία; μαρτύριον); il giustiziato venne ritenuto semplicemente come il «martire» (μάρτυς). Questa terminologia si trova per la prima volta nella relazione sulla morte del vescovo Policarpo di Smirne (ca. 160?), ma potrebbe essere sorta già precedentemente in Asia Minore. Il «testimone» era adesso non

più semplicemente l'annunciatore del messaggio di Gesù Cristo, ma colui che nelle parole e nei fatti gli dava testimonianza fino al dono della propria vita.

Il martirio fu ritenuto come la forma suprema di sequela di Cristo e il modo più perfetto di essere suoi discepoli (Ignazio d'Antiochia, *Ad Rom.* 5,3). Il concetto di morte come testimonianza cristiana si formò fondamentalmente nel corso del II sec. e si sviluppò in una vera e propria teologia del martirio: poiché il martire moriva nella comunione con Cristo, veniva a partecipare della sua vita eterna e del suo splendore presso Dio. I martiri diventavano così non soltanto modelli, ma anche intercessori per i credenti. Le fonti più importanti per questi concetti sono la Lettera ai Romani d'Ignazio d'Antiochia, il Pastore di Erma (*Visio* 3,1,8-9; *Sim.* 8,3,6-7) e di nuovo il *Martyrium Polycarpi*. La loro comprensione risulta influenzata da concetti giudaici (Daniele, Maccabei) e indirettamente anche da idee ellenistiche (cf specialmente Epitteto, *Diss.* III 26,28).

Nel contesto martirologico va inserito anche il titolo di «confessore» (ὁμολογήτης, *confessor*). Poiché il termine *martys* fu riservato per la testimonianza del sangue, quei cristiani che nella persecuzione avevano dovuto soffrire in maniera particolare, ma erano sopravvissuti, vennero chiamati «confessori». La loro sofferenza venne considerata come confessione qualificata, che era possibile soltanto grazie a una particolare assistenza divina (cf Ippolito, *Trad. apost.* 9).

b) La tradizione del culto dei morti

Il martirio di Policarpo è la prima testimonianza della venerazione di un martire cristiano. I cristiani di Smirne si premurarono di ottenere le spoglie mortali del loro vescovo giustiziato e «le seppellirono in un luogo degno» (18,2). Presso la tomba del santo essi vollero riunirsi nel giorno anniversario del suo martirio, considerato come il suo giorno natalizio per il cielo (18,3). La venerazione fu legata alla tomba e dedicata alla commemorazione della morte. Essa doveva preparare coloro che erano impegnati nella commemorazione a una possibile lotta nel futuro.

Questo nesso tra spazio e tempo si ritrova nella tradizione del culto antico dei morti. I giudei conoscevano tombe di santi: tombe di profeti che, a quanto si riteneva, erano morti di morte violenta. In diversi luoghi essi erano considerati come intercessori e mediatori tra gli uomini e Dio. Non è certo se presso queste tombe si sia sviluppato un vero e proprio culto. Presso i pagani vi erano tombe di eroi e si stabilivano giorni festivi in loro onore; ad essi si portavano doni e se ne sperava un aiuto. Sia il culto degli eroi che quello dei martiri hanno la loro radice nel culto dei morti. Ma da parte cristiana questo culto crebbe in considerazione dell'importanza dei martiri e venne trasferito dalla sfera privata in quella pubblica della comunità. Soltanto più tardi, quando la venerazione dei martiri assunse forme più cospicue, i cristiani presero dei prestiti dall'antico culto degli eroi. Per gli inizi non è possibile indicare, oltre alla comune radice del culto dei morti, altre connessioni.

c) INIZI DELLA LETTERATURA SUI MARTIRI

I martiri vennero celebrati anche letterariamente. Il martirio di Policarpo rappresenta di nuovo, a questo proposito, il primo documento. Per i documenti di martirio dell'epoca successiva possono distinguersi due generi:

– Il **Martyrium,** o **Passio,** è un racconto dell'intera passione e morte e, in quanto tale, relazione e interpretazione dei fatti in un unico documento. I più antichi *martyria* ci sono pervenuti in forma epistolare: la comunità di Smirne scrive alla comunità di Filomelio sul martirio del suo vescovo Policarpo; la comunità di Lione e Vienne ai fratelli in Asia e Frigia sul martirio del 177/178.

La *Passio* di Perpetua e Felicita (202/203 a Cartagine) consiste in gran parte in annotazioni personali della martire Perpetua e del martire Saturo, che furono introdotte e integrate da un redattore.

– Il secondo genere è il **verbale del processo** (*Acta*). L'atto suscita l'impressione di una stesura autentica e di una registrazione precisa del processo giudiziario. In realtà, soltanto il fatto del processo è storico. Il presunto verbale venne redatto in forma letteraria: apologia cristiana in forma di verbale giudiziario.

Prediche di martiri e leggende di martiri comparvero soltanto in epoca postcostantiniana. Nella Chiesa precostantiniana si ebbero esortazioni parenetiche a cristiani in condizioni di sofferenza, che dovevano incoraggiare alla perseveranza di fronte al martirio imminente. Gli esempi più noti sono l'*Ad martyres* di Tertulliano e l'*Exhortatio ad martyrium* di Origene.

Bibliografia § 15: P. GERLITZ *et al.*, *Martyrium*, in TRE 22 (1992), 196-220.

§ 15.1: A. GIOVANNINI, *Tacitus,* l'incendium Neronis *et les chrétiens*, in REAug 30 (1984), 3-23; W. RORDORF, *Die Neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten*, in NTS 28 (1982), 365-384.

§ 15.2: P. KERESZTES, *The Jews, the Christians And the Emperor Domitian*, in VigChr 27 (1973), 1-18; P. PERGOLA, *La condamnation des Flavien «chrétiens» sous Domitien. Persécution religieuse ou repression à charactère politique?*, in MEFRA 90 (1978), 407-423.

§ 15.3: D. BERWIG, *Mark Aurel und die Christen*, München 1970; E. dal COVOLO, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo,* Roma 1989; E. dal COVOLO, *La politica religiosa di Alessandro Severo. Per una valutazione dei rapporti tra l'ultimo dei Severi e i cristiani*, in Sal. 49 (1987), 259-375; W. LAMEERE, *L'empereur Marc Aurèle*, in RUB 1975, 347-399.

§ 15.4: A. LIPPOLD, *Maximinus Thrax und die Christen*, in Hist. 24 (1975), 479-492.

§ 15.5: T. BAUMEISTER, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980; G. BUSCHMANN, *Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie*, Berlin/New York 1994; C. BUTTERWECK, *«Martyriumssucht» in der Alten Kirche*, Tübingen 1995; A. J. DROGE, *A Noble Death. Suicide And Martyrdom among Christians And Jews in Antiquity*, San Francisco 1992; P. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum*, Berlin 1992; W. C. WEINRICH, *Spirit And Martyrdom. A Study of the Work of the Holy Spirit in Contexts of Persecution And Martyrdom in the NT And Early Christian Literature*, Washington 1981; D. WENDEBOURG, *Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem*, in ZKG 98 (1987), 295-320.

§ 16. La persecuzione della Chiesa

Libelli: J. R. KNIPFING, t trad. ingl., in HThR 16 (1923), 345-390; cf § 15.

1. L'impero minacciato

Nel III sec. il cristianesimo non poteva più essere ignorato. L'attrazione esercitata dalle sempre più numerose comunità era immutata e in numero crescente veniva attratto anche lo strato sociale più alto (cf Ippolito, *Refut.* IX 12; è l'ambiente sociale che si rispecchia negli scritti di Cipriano o nel *Symposium* di Metodio d'Olimpo). Ciò accelerava l'integrazione sociale delle comunità cristiane ed apriva loro nuove possibilità, ma acuiva anche di più il problema del rapporto tra cristiani e Stato romano (cf § 14,3). La Chiesa mostrava la sua forza soprattutto attraverso la sua salda organizzazione, sorretta da un clero gerarchicamente ordinato, come anche attraverso i suoi sforzi per un'unità oltre la diversità dei luoghi e una coesione al di sopra delle differenze regionali (cf §§ 18-21). In effetti, il cristianesimo era ancora, sul piano civile e giuridico, un'entità anonima, mentre dal punto di vista ufficiale rappresentava una comunità messa al bando e proibita; ma i cristiani consapevoli non badavano molto a una tale situazione. Secondo Cipriano di Cartagine, l'imperatore Decio temeva un nuovo vescovo in Roma più di un usurpatore (*Ep.* 55,9).

Nel terzo secolo la situazione nell'Impero Romano si rese sempre più instabile. Le crisi di governo divennero più frequenti. Tra il 235 e il 284 si contesero il trono più di trenta imperatori. In questa situazione i detentori del potere divennero sensibili di fronte ad ogni minaccia che poteva venire alla sicurezza sia interna che esterna. La desolata situazione dell'Impero venne interpretata come conseguenza della *neglegentia Deorum* (abbandono degli dèi), del distacco dal *mos maiorum* (usi e costumi degli antenati), precedentemente tenuto in altissima considerazione. Tutti e due questi atteggiamenti si potevano ravvisare presso i cristiani. La « questione cristiana », quindi, non si poteva più differire (cf Cipriano, *Ep.* 75, 10-11; *Ad Demetrianum* 2-7; Eusebio, *H. E.* VI 41-42).

2. La persecuzione sotto l'imperatore Decio

Origene richiamò l'attenzione sulla svolta cui aveva dato inizio l'imperatore Decio (249-251). «Da questo momento le persecuzioni non si svolsero più in maniera sporadica come prima, ma in forma comune e generalizzata» (Ori-

gene, *Comm. Matth. ser.* 39). Eusebio affermò che l'imperatore aveva dato inizio alla persecuzione per odio contro il predecessore Filippo (*H. E.* VI 39,1; cf Oracoli Sibillini XIII 79-88). Ciò semplifica sicuramente la motivazione dell'imperatore, ma ne chiarisce anche gli sforzi per un nuovo orientamento politico. Decio proveniva dalla Pannonia ed aveva nelle truppe pannoniche, che non avevano alcun rapporto con il cristianesimo, la sua forza principale. Egli portò con sé l'entusiasmo per Roma che era tipico dei paesi danubiani e promosse come *restitutor sacrorum et libertatis* un'ampia politica di restaurazione. La venerazione degli antichi dèi, che aveva garantito per così lungo tempo la prosperità dello Stato romano, doveva essere completamente restaurata ed assicurata. In luogo dell'idea cosmopolitico-umanistica di cittadinanza e della nuova religiosità (neoplatonismo e cristianesimo), che si traduceva nell'alienarsi dal mondo e nel preoccuparsi per l'anima, doveva nuovamente farsi strada un'etica patriottica legata alle tradizionali virtù romane. Una prima azione contro la Chiesa si ebbe certamente sul finire del 249, poiché per l'inizio dell'anno seguente è testimoniato il martirio di alcuni vescovi: Alessandro di Gerusalemme, Babila d'Antiochia (Eusebio, *H. E.* VI 39,3-4) e certamente anche il vescovo romano Fabiano (Eusebio, *H. E.* VI 39,1; Cipriano, *Ep.* 9,1). Altri vescovi, come Cipriano di Cartagine, Dionigi d'Alessandria e Gregorio Taumaturgo (Gregorio di Nissa, *Vita S. Gregorii Thaumaturgi* [PG 46, 949A; *Opera* X 1, p. 49), poterono salvarsi con la fuga (Eusebio, *H. E.* VI 40, 1ss.; Cipriano, *Ep.* 20 e altrove).

Nel febbraio 250 l'imperatore intimò con un editto a tutti gli abitanti dell'Impero una supplica accompagnata da un'offerta sacrificale, una *supplicatio ture ac vino* (sacrificio con incenso e vino) davanti agli dèi del popolo romano. Con quest'atto si doveva riconoscere agli dèi il diritto che era loro dovuto. Il modo di procedere era stabilito con precisione: tutti i cittadini dell'Impero dovevano presentarsi e sacrificare davanti alla commissione sacrificale del proprio luogo di residenza; a documentazione di quest'atto essi ricevevano un certificato scritto (*libellus*). Sono stati trovati oltre quaranta *libelli* di questo tipo, che presentano un formulario redatto in maniera uniforme: « Alla commissione scelta per la sorveglianza dei sacrifici. Io ho sempre sacrificato agli dèi e anche adesso ho offerto alla vostra presenza nel modo prescritto libazioni e sacrifici d'animali e ho assaggiato la carne sacrificale, e vi prego di darmene il dovuto attestato. State bene! » (firma e data; *libellus* 3).

Con l'atto sacrificale ogni suddito dell'Impero doveva dimostrare la propria preoccupazione per la *salus publica* e la sua fedeltà all'imperatore. In tali circostanze, l'azione doveva necessariamente tradursi in un massiccio attacco alla Chiesa cristiana. Anche se i cristiani non venivano costretti direttamente all'apostasia, l'esecuzione dell'atto sacrificale comportava il rinnegamento della loro fede. In caso di rifiuto del sacrificio, si lasciava chiaramente alle autorità locali

ogni decisione circa il tipo di provvedimento punitivo: prigionia, tortura, sequestro dei beni, esilio e morte (Eusebio, *H. E.* VI 41).

Tutta una schiera di cristiani rimase certamente salda nella propria fede e morì nelle prigioni o in conseguenza delle torture subìte. Ma il numero degli apostati fu alto, come risulta dalla corrispondenza di Cipriano di Cartagine e di Dionigi d'Alessandria. I cristiani, tra i quali anche dei vescovi (Cipriano, *Ep.* 59,10; 65,1; 67,6; *Martyrium Pionii* 15,2; 16,1; 18,13), che obbedirono all'editto imperiale, vennero detti *sacrificati* se avevano compiuto l'intero sacrificio, *thurificati* se avevano offerto incenso, e *libellatici* se si erano procurati il certificato di sacrificio ricorrendo alla corruzione. Lo scritto di Cipriano *De lapsis* ci fornisce il quadro migliore di quanto accadde e ci fa conoscere il problema pastorale di fronte al quale le comunità dovettero trovarsi dopo una tale apostasia di massa (cf § 24; 35,2).

Le disposizioni imperiali ebbero applicazione per oltre sei mesi, fino a quando l'invasione dei Goti richiamò l'imperatore nei paesi danubiani. Con la sua morte precoce, avvenuta nel giugno 251, la persecuzione era giunta al suo termine. «La pace viene restituita alla Chiesa e la nostra sicurezza viene ristabilita» (Cipriano, *De laps.* 1). Ciò valeva sicuramente per il Nordafrica. A Roma il vescovo Cornelio venne esiliato a Civitavecchia (*Centumcellae*), dove morì nel 253 (Cipriano, *Ep.* 60/61); anche il suo successore, Lucio, venne inviato in esilio (Cipriano, *Ep.* 61,1). Anche in Alessandria ci furono altre persecuzioni, che ebbero fine provvisoriamente soltanto con l'ascesa al trono dell'imperatore Valeriano nel 253.

3. La persecuzione sotto l'imperatore Valeriano

L'imperatore Valeriano (253-260), che conosceva perfettamente la politica di Decio, mostrò inizialmente di non avere alcun interesse a proseguirla, ma nel quarto anno del suo regno cambiò atteggiamento. Dopo aver pacificato militarmente i confini, si rivolse al nemico presente all'interno dell'Impero. I provvedimenti contro i cristiani trovavano la loro motivazione in due editti.

Il **primo editto** (agosto 257) imponeva al clero la *supplicatio* davanti agli dèi romani. Venivano proibite le riunioni cristiane e la visita dei cimiteri (Eusebio, *H. E.* VII 11,10). Il rifiuto di sacrificare veniva punito con l'esilio.

Il **secondo editto** (estate 258; Cipriano, *Ep.* 80) mutava la punizione dell'esilio nell'immediata esecuzione capitale ed estendeva l'obbligo del sacrificio ai senatori, agli alti funzionari e ai cavalieri cristiani. I laici di ceto aristocratico dovevano perdere rango, uffici, beni patrimoniali e, in caso d'irremovibilità del loro rifiuto, erano condannati all'esecuzione capitale. Anche le donne appartenenti al ceto elevato degli *Honestiores* venivano punite con il sequestro del patrimonio e con l'esilio, e ai funzionari imperiali (*Caesariani*) si minacciavano la sottrazione dei beni e i lavori forzati.

Entrambi gli editti dovettero colpire severamente la Chiesa cristiana. Nella misura in cui i cristiani non riconoscevano gli antichi dèi come forze che proteggevano l'imperatore e l'Impero, e quindi non praticavano la religione romana (*Romanam religionen colere*) e non prendevano parte al culto dello Stato (*Romanas caeremonias recognoscere*), si minacciava loro lo sterminio della Chiesa. La persecuzione ebbe termine solo nel 259, quando Valeriano, sconfitto nella guerra contro i Persiani, venne fatto prigioniero e giustiziato (Lattanzio, *De mort. pers.* 5). Questa persecuzione ebbe delle vittime illustri. Cipriano venne giustiziato il 14 settembre del 258 e Sisto morì a Roma il 6 agosto dello stesso anno; nella spagnola Tarragona toccò al vescovo Fruttuoso, mentre Dionigi d'Alessandria riuscì a sopravvivere.

4. Una tacita e interessata tolleranza

La crudele persecuzione di Valeriano non aveva ottenuto il suo scopo. I cristiani avevano mostrato maggiore fermezza di quanta ne avevano mostrata sotto Decio; l'organizzazione risultava rafforzata ed aveva superato la prova. Il figlio e successore di Valeriano, **Gallieno** (260-268), non proseguì la politica ostile ai cristiani che era stata messa in atto da suo padre. Egli restituì i luoghi di culto e i cimiteri sequestrati ed abolì tutte le misure restrittive; «i ministri della Parola potevano dedicarsi liberamente ai loro consueti doveri» (Eusebio, *H. E.* VII 13). Questa libertà, già decretata dall'imperatore in diversi editti, venne da lui menzionata nei suoi vari aspetti in una lettera ai vescovi egiziani (Ibidem). Per la prima volta, così, si stabiliva in un editto imperiale un rapporto tra libertà e culto cristiano. Non per questo il cristianesimo diventava ufficialmente una *religio licita*, ma veniva tollerato come raggruppamento religioso specifico, se ne prendeva atto in via ufficiale e veniva riconosciuto nel suo diritto di proprietà. Dionigi d'Alessandria celebrò per questo motivo l'imperatore nei toni più alti (Eusebio, *H. E.* VII 23,1-3) e non badò al fatto che Gallieno, in una situazione politicamente pericolosa, aveva cercato degli alleati (Eusebio, *H. E.* VII 21-22). La Chiesa era divenuta oggetto di calcolo politico.

La coesistenza pacifica tra Impero e Chiesa proseguì sotto l'imperatore **Aureliano** (270-275). Egli rispettò le decisioni del suo predecessore. Nella controversia sul vescovo antiocheno Paolo di Samosata l'imperatore acconsentì a una rogatoria a favore della Chiesa: «Era dovere del vescovo d'Antiochia stare in comunione con i vescovi d'Italia e di Roma» (Eusebio, *H. E.* VII 30,19). Paolo si trovava al servizio della regina Zenobia di Palmira, che fu vinta da Aureliano nel 272. A causa della sua teologia trinitaria modalistica e di una cristologia adozianistica (§ 32), egli venne deposto da un sinodo tenuto in Antiochia (§ 27,6), ma poté essere allontanato solo con l'intervento delle autorità. Personalmente, Au-

reliano non era in alcun modo incline al cristianesimo. Egli adorava il «Sole invitto» (*Sol invictus*) e intendeva unificare religiosamente l'Impero sotto il suo culto. Questa intenzione avrebbe condotto a una nuova controversia con il cristianesimo per un periodo piuttosto lungo del suo regno, come c'informano Eusebio (*H. E.* VII 30,20-21) e Lattanzio (*De mort. pers.* 6, 1-2).

5. La crisi sotto Diocleziano e Galerio

a) La politica di Diocleziano e la prima tetrarchia

Durante gli ultimi quattro decenni del III sec. la Chiesa poté vivere abbastanza indisturbata. L'imperatore **Diocleziano** (284-305) inizialmente non portò alcun mutamento al precedente corso religioso-politico. La spartizione del potere, con cui si cercò di reagire alla difficile situazione dell'Impero, non apportò a questo riguardo alcuna novità: nel 286 **Massimiano** divenne Augusto per la metà occidentale dell'Impero, mentre Diocleziano si riservò quella orientale, e nel 293 ciascun Augusto prese un Cesare come socio nel regno e successore al trono: **Galerio** in Oriente, **Costanzo Cloro** in Occidente. Il «comando di quattro» (prima *tetrarchia*) fu tenuto insieme con saldi vincoli: Galerio era il genero di Diocleziano e Costanzo Cloro lo era di Massimiano. Tutti e due gli Augusti ancorarono la loro sovranità nel potere divino: Diocleziano la faceva derivare da Giove, Massimiano si scelse come nume tutelare Ercole. Diocleziano, figlio di un contadino della Dalmazia, che aveva cominciato la sua carriera come semplice soldato, divenne uno dei più importanti imperatori. Il suo programma di governo fu caratterizzato da una riforma politica di tipo conservatore e da una restaurazione religiosa. Il suo scopo fu quello di regolare tutto secondo le antiche leggi e l'ordinamento pubblico dei Romani (*publica disciplina Romanorum*) (cf l'editto del 295 sul matrimonio, *Legum Mosaicarum et Romanarum Legum Coll.* VI 4,6: «Le nostre leggi proteggono soltanto le cose sacre e venerande, e per questo la potenza romana è cresciuta in maniera così poderosa con il favore della forza divina»). La fedeltà al costume tradizionale (*mos maiorum*), agli «dèi immortali», e la speranza di un costante «favore degli dèi» erano difficilmente conciliabili con la tolleranza verso quel gruppo di popolazione che rifiutava notoriamente questi valori. Nel 297 Diocleziano emanò un editto contro i manichei e procedette severamente contro coloro «che contrappongono le nuove e vergognose sette alle più antiche religioni» (*Coll.* XV 3,3): «Siamo ricolmi di un incredibile zelo che ci spinge a punire l'ostinazione (*pertinacia*) con cui individui oltremodo indegni persistono nel loro modo distorto di pensare (*prava mens*)» (*Coll.* XV 3,3). Una tale concezione rivela quel pensiero religioso-politico che già precedentemente aveva motivato l'atteggiamento ostile nei confronti dei cristiani da parte degli imperatori romani.

b) Gli editti di persecuzione

Questo atteggiamento spinse infine l'imperatore a procedere contro i cristiani. Dalla sua religiosità ispirata all'antica Roma, caratterizzata da una certa pretesa d'esclusività, scaturì l'intenzione di riunire tutti i sudditi dell'Impero sotto gli antichi culti. Ma, di fronte alla resistenza opposta dai cristiani, egli poteva raggiungere il suo scopo soltanto attraverso la loro completa eliminazione. Dopo la vittoria contro i Persiani ebbero inizio nel 298 i provvedimenti contro i cristiani. Innanzitutto essi furono allontanati dall'esercito, un procedimento che poté essere causato dall'atteggiamento provocatorio di soldati e ufficiali cristiani (Eusebio, *H. E.* VIII 4,2-3; Lattanzio, *De mort. pers.* 10,4; diversi Atti di Martiri). I sostenitori ufficiali del paganesimo incoraggiarono l'imperatore a proseguire sulla strada intrapresa.

Il 23 febbraio 303 Diocleziano emanò un **primo editto**: si dovevano distruggere le chiese dei cristiani, proibire le loro riunioni e bruciare i testi sacri. I cristiani venivano privati dei loro uffici, dei loro titoli e della loro capacità giuridica (Lattanzio, *De mort. pers.* 13,1; Eusebio, *H. E.* VIII 2,4). Il provvedimento ebbe immediata efficacia; non fu legato a un ordine di compiere un sacrificio e perseguì un chiaro obiettivo: l'annientamento del cristianesimo.

Nell'estate del 303 seguirono il **secondo e terzo editto**: il clero venne arrestato e costretto a sacrificare (Eusebio, *H. E.* VIII 3,1-4; Eusebio, *Mart. Palaest.* 1,4). Sembra tuttavia che queste disposizioni non avessero in occidente una piena attuazione.

In un **quarto editto**, emanato nella primavera del 304, Diocleziano dispose che tutta la popolazione dell'Impero dovesse offrire un sacrificio (Lattanzio, *De mort. pers.* 15,4; Eusebio, *Mart. Palaest.* 3,1). Attraverso il sacrificio i cristiani dovevano essere costretti all'apostasia dalla loro fede. In caso di resistenza venivano torturati e, qualora avessero persistito nel rifiuto, venivano puniti con la morte (Eusebio, *H. E.* VIII 10).

L'ultimo editto ebbe attuazione nelle singole parti dell'Impero con vario esito. La più ampia applicazione si ebbe in oriente, ma anche qui tra incomprensioni e resistenze. In Egitto la sua attuazione sfociò in un disordine che rasentò la guerra civile (Eusebio, *H. E.* VIII 7-10); Eusebio, *Mart. Palaest.* 5,3). Nel lontano occidente l'editto non venne affatto rispettato da Costanzo Cloro (Lattanzio, *De mort. pers.* 15,7). Massimiano sembra averlo applicato con esitazione; nella primavera del 305 eglì stabilì un giorno comune per il sacrificio (Lattanzio, *De mort. pers.* 15,6).

I testimoni cristiani rilevarono che nella parte occidentale dell'Impero, governata da Costanzo Cloro, i provvedimenti di persecuzione vennero applicati solo a malincuore. Sotto l'impressione della svolta attuata da Costantino, figlio di Costanzo, è possibile che se ne sia trasfigurata la prospettiva. Si deve anche

considerare che i cristiani in questi paesi erano presenti in numero di gran lunga inferiore. Infine, la durezza di Diocleziano, che risultava contraria alla tradizionale tolleranza romana, non riscosse un consenso unanime neppure presso i non cristiani (Lattanzio, *De inst.* V 19, 22-23; 22, 21-24). La crudeltà dei provvedimenti di persecuzione si rispecchia nelle testimonianze cristiane, anche se va tenuto conto dell'esagerazione retorico-letteraria (Lattanzio, Eusebio). Al modo insolito di condurre la lotta la parte cristiana reagì non raramente con emotività provocatoria. Il numero delle vittime fu considerevole, specialmente nei territori degli antichi nuclei cristiani dell'oriente, dell'Egitto e del Nordafrica. Questi anni di persecuzione si trasformarono in una decisiva prova di forza tra romanità e cristianesimo.

c) La seconda tetrarchia

Il 1° maggio del 305 Diocleziano e Massimiano abdicarono di comune accordo e salirono al trono come Augusti i loro due soci Galerio e Costanzo Cloro. In oriente divenne Cesare Massimino Daia e in occidente Flavio Valerio Severo. Dopo questo avvicendamento si ebbe inizialmente una pausa nella persecuzione, che però in oriente riprese già un anno dopo in tutta la sua durezza e asprezza. In occidente le lotte tra i diadochi condussero a una sua definitiva cessazione (cf § 41,1). Il problema dei cristiani non trovò più nell'Impero una risposta unitaria (Eusebio, *Mart.Palaest.* 13,1ss.).

L'imperatore Galerio (305-311) pose fine alla persecuzione il 30 aprile del 311. Con il suo **editto di tolleranza**, che venne pubblicato nel nome dei suoi soci Licinio, Costantino ed anche Massimino Daia, egli ammise il fallimento della politica religiosa imperiale. L'imperatore tolse quindi i cristiani dalla loro condizione d'illegittimità e concesse loro il libero esercizio della propria religione: «Essi potevano essere nuovamente cristiani e restaurare i loro luoghi di riunione, ma a condizione di non agire in alcun modo contro l'ordinamento vigente» (Lattanzio, *De mort. pers.* 34; Eusebio, *H. E.* VIII 17,3-10). In tal modo il cristianesimo era divenuto *religio licita*, ma sottoposto all'ordinamento superiore della *disciplina Romana*. La religiosità politica romana rivendicava finalmente per sé anche il cristianesimo: «È loro dovere pregare il loro Dio per la nostra salute, per quella dello Stato e per quella propria» (Ibidem). Il *Deus Christianorum* faceva parte ora di quelle forze divine che garantivano la *salus publica* dell'Impero.

Bibliografia § 16.2: K. Groß, *Decius*, in RAC 3 (1957), 611-629; R. Selinger, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*, Frankfurt 1994; M. B. von Stritzky, *Erwägungen zum Decischen Opferbefehl und seinen Folgen unter Berüchsichtigung der Beurteilung durch Cyprian*, in RQ 81 (1986), 1-25.

§ 16.3: C. J. Haas, *Imperial Religious Policy And Valerian's Persecution of the Church, A. D. 257-260*, in ChH 52 (1983), 133-144; K.-H. Schwarte, *Die Christengesetze Valerians*, in W. Eck (a cura di), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, Köln 1989, 103-163.

§ 16,4: C. ANDRESEN, *Der Erlaß des Gallienus and die Bischöfe Ägyptens*, in StPatr 12 (1975), 385-398.

§ 16.5: H. ALTENDORF, *Galerius*, in RAC 8 (1972), 786-796; S. FILOSI, *L'ispirazione neoplatonica della persecuzione di Massimino Daia*, in RSCI 41 (1987), 79-91; W. H. C. FREND, *Prelude to the Great Persecution. The Propaganda War,* in JEH 38 (1987), 1-18; F. KOLB, *Diocletian und die erste Tetrarchie*, Berlin 1987; S. WILLIAMS, *Diocletian And the Roman Recovery*, London 1985.

§ 17. La discussione letteraria-scientifica con il cristianesimo

1. Polemica letteraria contro i cristiani

Epitteto, *Dissertationes*: J. SOUILHÉ, t trad. franc., 4 voll., Paris 1943-1965 (CUFr); F. D'AMBROSIO, trad. it., Napoli s.d.
Luciano di Samosata, *De morte peregrini*: D. MELDI, trad. it., Genova 1988².
Marco Aurelio, *Ad se ipsum*: R. NICKEL, t trad. ted., München 1990; W. THEILER, t trad. ted. c, Zürich 1984³; G. M. A. GRUBE, trad. ingl., Indianapolis 1983; C. CARENA, trad. it., Torino 1986.

La persecuzione statale non può essere vista separata dalla discussione letteraria con la religione cristiana. Quanto più forte era la presenza dei cristiani, tanto più intenzionale era l'attacco da loro subìto in letteratura. Accanto ad attacchi sporadici contenuti in certi scritti come quelli di **Epitteto** (ca. 50-130: *Diss.* IV 7,6), di **Marco Aurelio** (161-180: *Medit.* XI,3), o di Frontone di Cirta, maestro dell'imperatore, per i quale i cristiani «erano gentaglia che temeva la luce ed agiva nelle tenebre» (Minucio Felice, *Oct.* 8,4), o del medico greco Galeno (ca. 133-193), furono scritti trattati veri e propri contro i cristiani. Lo scrittore satirico **Luciano di Samosata** (ca. 120-180) schernì nel suo *De morte peregrini* l'attività caritatevole dei cristiani e la loro prontezza nell'affrontare la morte; e in questo scritto riecheggiano probabilmente opinioni contemporanee ampiamente diffuse.

2. Celso, il «Discorso vero» contro i cristiani

Celso, ediz. crit.: cf. Origene, *Contra Celsum*, § 39,2; R. J. HOFFMANN, trad. ingl., Oxford 1987; L. ROUGIER, trad. franc., Paris 1977²; G. LANATA, trad. it., Milano 1987

Attorno al 175 il filoso pagano **Celso** pubblicò il suo «Discorso vero» (Ἀληθής λογός) contro i cristiani. Lo scritto non ci è pervenuto, ma può essere ampiamente ricostruito attraverso la confutazione di Origene (*Contra Celsum*,

del 248). Celso, nel suo rifiuto del cristianesimo, andò ben oltre le dicerie e le insinuazioni, rivelando una solida conoscenza dell'AT, del NT e degli scritti cristiani. La sua critica risulta influenzata soprattutto dalla tradizione della polemica antigiudaica e dalla filosofia religiosa del medioplatonismo, basato sul *Timeo* di Platone (V 35; VI 47; VII 42, ecc.). Egli conosceva la Chiesa e scherniva sia le scissioni che le dottrine contrapposte dei raggruppamenti cristiani (*Contra Celsum* III 12-13), il loro carattere chiuso e settario (III 9; IV 23), come anche la loro bassa estrazione sociale (III 52; 55). Secondo lui, Gesù era il figlio illegittimo di un soldato romano (I 28; 32), un mago (I 38), un capobanda (II 12; 44), mentre i suoi apostoli non erano che una masnada di briganti (I 62). Perciò anche i suoi attuali seguaci non potevano essere che una banda di fuorilegge, pericolosa per lo Stato e la società. Per la loro dottrina richiedevano unicamente una «fede cieca» (I 9). Celso rifiutava radicalmente l'idea cristiana di Dio e riteneva la teologia cristiana quanto mai assurda. Tuttavia, malgrado questo rifiuto ostile, egli esortava i cristiani a partecipare attivamente alla vita pubblica e dello Stato (VIII 73-75).

3. Porfirio e Ierocle

Porfirio: «Contro i cristiani», 15 voll.: A. von HARNACK, t, Berlin 1916;
A. von HARNACK, *Kritik des NT von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*, t trad. ted., Leipzig 1911.

Porfirio (ca. 234-301/305), discepolo e biografo del neoplatonico Plotino (205-270), compose alla fine del III secolo (attorno al 270 o soltanto nel 300 circa) la sua voluminosa opera «Contro i cristiani» (κατὰ χριστιανούς). Egli combatté il cristianesimo sulla base del neoplatonismo. I quindici libri non ci sono pervenuti (§ 41,6); i frammenti, soprattutto presso Eusebio, fanno conoscere le sue argomentazioni solo approssimativamente. La critica porfiriana è affine a quella di Ceslo. Egli scopre negli scritti della rivelazione cristiana contraddizioni e assurdità (specialmente nei Vangeli e in Daniele, framm. 43) e rifiuta la dottrina cristiana per quanto riguarda la creazione, l'incarnazione e la risurrezione della carne. Porfirio vede nel modo cristiano di adorare Dio e nella fede in un redentore un pericolo per la salute dello Stato. Lo preoccupano quindi l'ampia diffusione del cristianesimo e l'adesione alla Chiesa da parte dei ceti più elevati: «Essi costruiscono grandi case, dove si riuniscono per la preghiera: nessuno glielo proibisce; tutto il mondo ha già avuto notizia della fama del Vangelo» (framm. 76).

La sua critica di principio al cristianesimo, formulata in maniera particolarmente chiara anche nella sua «Istruzione filosofica derivabile dagli oracoli», esercitò a lungo la sua influenza. I Padri della Chiesa, fino ad Agostino, ne fecero oggetto di discussione. Nel 333 l'imperatore Co-

stantino condannò al rogo i suoi libri (Harnack, *Porphyrius*, Berlin 1916, p. 31); Teodosio II confermò nel 448 questa condanna (CJ I 1,3).

La polemica filosofica contro il cristianesimo si fece sentire con particolare intensità alla vigilia della persecuzione di Diocleziano. **Ierocle**, governatore in Bitinia, anch'egli neoplatonico e autore di uno scritto ostile ai cristiani (*Philalethes,* «Discorso amante del vero ai cristiani»), viene considerato non a caso come uno dei più aspri avversari dei cristiani durante la persecuzione (Eusebio, *Contra Hieroclem*; Lattanzio, *Inst.* V 2-3). Il pericolo che derivava per la Chiesa da queste confutazioni letterarie del cristianesimo fu tenuto presente nella maniera più chiara da Lattanzio nelle sue *Institutiones.*

4. Concorrenza sincretistica

Flavio Filostrato, *Vita Apollonii*: V. MUMPRECHT, t trad. ted., München 1983; C. P. JONES, trad. ingl., Baltimore 1970; D. del CORNO, trad. it., Milano 1978.

Corpus hermeticum: W. SCOTT, t trad. ingl., 4 voll., London 1968; A. D. NOCK – A. J. FESTUGIÈRE, t trad. franc. c, 4 voll., Paris 1945-1954; D. TIEDEMANN, trad. ted., Hamburg 1990; B. P. COPENHAVER, trad. ingl., Cambridge 1992; L. MÉMARD, trad. parz. franc., Paris 1977.

Ierocle, come già Porfirio, inserì nella sua polemica anticristiana anche il taumaturgo **Apollonio di Tiana** (morto ca. 96). Egli si basò per questo sulla *Vita Apollonii* di **Flavio Filostrato** (scritta attorno al 220) e contrappose Apollonio come messia dei pagani al messia cristiano. In questo confronto storico-religioso Gesù appare come semplice uomo che Apollonio avrebbe superato nei suoi miracoli (Eusebio, «Contro gli scritti di Filostrato»). In realtà, la *Vita Apollonii* non venne concepita originariamente in senso anticristiano; essa appartiene al sincretismo religioso-filosofico dell'epoca severiana, con il suo interesse per il misterioso e il meraviglioso, oltre che per la liberazione dell'uomo.

Questo interesse si rispecchia anche nei cosiddetti **scritti orfici ed ermetici**, nei quali Ermete, indicato come «Ermete Trismegisto» (cioè *Ermete tre volte grandissimo*), diventa fondatore di religione, predicatore e salvatore. Gli scritti (*Corpus hermeticum*; il più importante: *Pimander*), formatisi in un lungo arco di tempo, non sono né cristiani né anticristiani. Essi furono ampiamente diffusi nei primi secoli dell'era cristiana e testimoniano le simpatie degli uomini per un sincretismo religioso in cui il cristianesimo divenne un'offerta di salvezza accanto ad altre.

Prospetto cronologico: i cristiani nell'Impero Romano

27 a.C. – 14 d.C.	**Augusto.** Restaurazione degli antichi culti romani.
12 a.C.	Augusto come Pontifex maximus
ca. 4-65	Seneca
14-37	**Tiberio**
dal 37	Ammissione ufficiale del culto d'Iside
37-41	**Caligola**
	si segnala per la prima volta il culto del sovrano
41-54	**Claudio**
49	editto contro gli Ebrei
54-68	**Nerone**
ca. 55.135	Epitteto
ca. 50 a.C. – 250	medioplatonismo
intorno al 60	morte di Paolo a Roma sotto Nerone
64	incendio di Roma e persecuzione dei cristiani sotto Nerone
68-69	**anno dei quattro imperatori**
69-79	**Vespasiano**
da ca. 70	diffusione del culto di Mitra
79-81	**Tito**
81-96	**Domiziano**: pretese come uno dei primi imperatori un culto divino
intorno al 96	morte di Apollonio di Tiana
98-117	**Traiano**
112	scambio epistolare Plinio – Traiano
	martirio d'Ignazio d'Antiochia
117-138	**Adriano**
	lettera a Minucio Fundano
ca. 120-180	Luciano di Samosata
138-161	**Antonino Pio**
140-312	massima diffusione della religione di Mitra
intorno al 160	martirio di Policarpo
161-180	**Marco aurelio**
intorno al 165	martirio di Giustino a Roma
intorno al 175	Celso pubblica l'*Alethes Logos*
intorno al 177	pogrom contro i cristiani a Vienne e Lione
176/77	proibizione d'introdurre nuovi culti
	martiri di Vienne e Lione
180-192	**Commodo**
	martiri di Scili (Nordafrica)
193	**anno dei cinque imperatori**
	(Pertinace, Didio Giuliano, Pescennio Nigro, Settimio Severo, Clodio Albino)

Dinastia severiana:

193-211	**Settimio Severo**
	persecuzioni limitate all'*Africa Proconsularis*
	Tertulliano, *De idololatria*
	persecuzioni dei cristiani ad Alessandria e a Cartagine
	martirio di Perpetua e Felicita (203)

211	Tertulliano, *De corona*: condanna del servizio militare volontario
ca. 205-270	Plotino
211-217	**Caracalla**
212	*Constitutio Antoniniana*
intorno al 215	Ippolito, *Traditio apostolica* (« prescrizioni professionali »)
218-222	**Elagabalo**
222-235	**Alessandro Severo**
intorno al 220	*Vita Apollonii* di Filostrato
dal 220/50	culto ufficiale dell'imperatore
intorno al 234-310/315	Porfirio
235-238	**Massimino Trace**
	Origene, *Exhortatio ad martyrium*
244-249	**Filippo l'Arabo**
249	persecuzione dei cristiani ad Alessandria
249-251	**Decio**
	editto con l'obbligo di sacrificare
253-259	**Valeriano**
agosto 257	primo editto: sacrificio imposto al clero
estate 258	secondo editto: chi rifiuta di sacrificare deve essere giustiziato; martirio di Cipriano a Cartagine
260-268	**Gallieno**
270-275	**Aureliano**
284-305	**Diocleziano**
293-305	**prima tetrarchia: Diocleziano, Massimiano**, Augusti **Galerio, Costanzo Cloro,** Cesari
poco dopo il 300	ordine di sacrificare per appartenenti al palazzo e soldati
23.2.303	primo editto di persecuzione
303	altri due editti: arresto del clero, obbligo di sacrificare
304	quarto editto: ordine generale di sacrificare (in occidente non più eseguito)
305-313	**seconda tetrarchia: Galerio, Costanzo** (dal 306 **Costantino**) Augusti **Flavio Severo** (dal 308 **Licinio**), **Massimino Daia**, Cesari, dal 308 Augusti
306	primo editto di Massimino Daia in oriente
308	congresso degli imperatori a Carnuntum
309	secondo editto di Massimino Daia in oriente
311	editto di tolleranza di Galerio

Bibliografia § 17: P. de LABRIOLLE, *La réaction paienne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au Vie siècle*, Paris 1948; L. PADOVESE, *Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli*, Roma 1988.

§ 17.1: H. D. BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Berlin 1961; M. CRISTOFORI, *L'Oratio di Frontone contro i cristiani e la persecuzione di Marco Aurelio*, in RSCI 32 (1978), 130-139. F. KUDLIEN, *Galen's Religious Belief*, in V. Nutton (a cura di), *Galen – Problems And Prospects. A Collection of Papers Submitted at the 1979 Cambridge Conference*, London 1981, 117-130; J. SCHWARTS, *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles/Berchem 1965; H. SHEPPARD *et al.*, *Hermetik*, in RAC 14 (1988), 780-808; M. SPANNEUT, *Epiktet*, in RAC 5 (1962), 599-681; R. WALZER, *Galenus*, in RAC 8 (1972), 777-786; J. H. WASZINK, *Fronto*, in RAC 8 (1972), 520-524.

§ 17.2: C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955; M. BORRET, *L'Ecriture d'après le paien Celse*, in C. Mondésert (a cura di), *Le monde grec*

ancien et la Bible, Paris 1984, 171-193; G. T. BURKE, *Celsus And Late Second-Century christianity*, Iowa 1981; P. MERLAN, *Celsus*, in RAC 2 (1954), 954-965; K. PICHLER, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Bern 1980.

§ 17.3: T. D. BARNES, *Porphyry, Against the Christians. Date And the Attribution of Fragments*, in JThS 24 (1973), 424-442; P. F. BEATRICE, *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question*, in «Kernos» 4 (1991), 119-138; B. CROKE, *Porphyry's Anti-Christian Chronology*, in JThS 34 (1983), 168-185; J. M. DEMAROLLE, *Un aspect de la polémique paienne a la fin du 3e siècle. Le vocabulaire chrétien de Porphyre*, in VigChr 26 (1972), 117-129; A. MEREDITH, *Porphyry And Julian Against the Christians*, in ANRW II 23.2 (1980), 1119-1149; G. RINALDI, *L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, in Aug 22 (1982), 97-111; W. SPEYER, *Hierokles I*, in RAC 15 (1991), 103-109.

§ 17.4: J. BÜCHLI, *Der Poimandres – Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des* Corpus hermeticum, Tübingen 1987; A. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique paienne,* Paris 1967; W. C. GRESE, Corpus Hermeticum *XIII And Early Christian Literature*, London 1979; E. KOSKENNIEMI, *Der philostratische Apollonios*, Helsinki 1991; G. LUCK, *The Doctrine of Salvation in the Hermetic Writings*, in SecCen 8 (1991), 31-41; G. PETZKE, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das NT*, Leiden 1970; W. SPEYER, *Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen*, in JAC 17 (1974), 47-63.

III. La costituzione della Chiesa

Didaché, Traditio apostolica: G. SCHÖLLGEN – W. GEERLINGS, t trad. ted. 1991 (FC 1); M. dal PRA, trad. it., Vicenza 1938.
Didascalia Siriaca: H. ACHELIS – J. FLEMING, trad. ted., 1904 (TU 25,2); R. H. CONNOLY, *Didascalia Apostolorum. The Syriac Version Translated And Accompanied by the Verona Latin Fragments*, 1929.
Didascalia Apostolorum et Constitutiones Apostolorum: F. X. FUNK, t, 2 voll., 1905, rist. Torino 1959.
Constitutiones Apostolorum: M. METZGER, t trad. franc., 1985-1987 (SC 320; 329; 336).

§ 18. Gli uffici ecclesiastici e l'ordinamento della comunità

Le prime comunità cristiane furono caratterizzate dall'attesa del ritorno del Signore, come anche dalla spontaneità della situazione missionaria e dal carisma di chi ne aveva l'incarico. Le prime strutture organizzative furono corrispondenti a quelle dell'ordinamento sinagogale; con lo scioglimento della sinagoga esse vennero rafforzate, modificate e ulteriormente sviluppate, a seconda delle circostanze, per potersi affermare nel rispettivo ambiente e prevalere contro i movimenti concorrenti.

1. La direzione collegiale della comunità

I credenti di una comunità urbana formavano la «Chiesa di Dio» di quel luogo. Essi ebbero inizialmente una guida collegiale, ma organizzata in forme diverse. Seguendo il modello istituzionale giudaico del consiglio degli anziani, in alcune comunità i «più anziani» (*presbiteri*) percepirono il loro ruolo di guida come «servizio d'assistenza» (*Gc* 5,14; *1 Pt* 5,1-4: cf *At* 15; 16,4), mentre le comunità paoline non conobbero l'istituzione degli «anziani». Nel loro ordinamento carismatico dei ministeri (*1 Cor* 12,4-11), controllato dallo stesso apostolo Paolo, c'era diversità di operazioni e di uffici: coloro che «presiedevano» ed «erano preposti» (*Rm* 12,8; *1 Ts* 5,12) e i vescovi (ἐπίσκοποι) e diaconi (*Fil* 1,1; cf § 9,3). Questa struttura venne a confondersi ben presto con l'ordinamento degli anziani (*At* 14,23; 20,17-35; *1 Tm* 3,1-13; *Tt* 1,5-9). Vescovi, presbiteri e diaconi erano responsabili per la comunità locale, la rappresentavano all'esterno e provvedevano al suo ordine all'interno. Accanto a questi ministeri di am-

bito locale si ebbe fino al II sec. inoltrato, soprattutto nell'area siriaco-palestinese, la triade egualmente di ambito locale dei profeti, degli apostoli e dei maestri (cf *1 Cor* 12,28-29; *Ef* 4,11; cf *At* 13,1), che erano in parte inseriti nell'ordinamento della comunità locale (cf *Didachè* 13; 15). Ma difficilmente se ne possono determinare le rispettive funzioni. Si trattava per lo più di carismatici itineranti che si stabilivano in una comunità per un periodo piuttosto lungo di tempo. Le lettere pastorali rispecchiano la crescente importanza dei « depositari degli uffici » come garanti e custodi dell'interpretazione univoca del Vangelo e della sua continuità (*1 Tm* 6,20; *1 Tm* 1,12.14). In tempi di crescenti contestazioni dovute alla diversità d' interpretazioni e di correnti (*Tt* 1,10; *2 Tm* 4,3) aumentò sempre di più la loro responsabilità. Il ministero sembra essere stato affidato fin dai primi tempi attraverso l'imposizione delle mani (χειροτονία, *ordinatio*) da parte degli « anziani », del presbiterio (*At* 13,3; *At* 14,23; *1 Tm* 4,14; *2 Tm* 1,6). Venivano eletti membri stimati della comunità (*Didachè* 15,1), che venivano confermati con « l'approvazione di tutta la comunità » (I Lettera di Clemente 44,3). Questo modo d'insediamento nell'ufficio è chiaramente documentato dalle più antiche testimonianze; esso corrisponde anche alle direzioni collegiali delle associazioni del mondo antico.

L'istituzionalizzazione del potere spirituale nei « capi » (ἡγούμενοι, *Eb* 13,7; I Lettera di Clemente 1,3) appare con chiarezza nella I Lettera di Clemente (§ 37,3). Un tale ordinamento viene qui ampiamente motivato sul piano teologico e presentato come disposto da Dio: l'ordine cosmico, le forme veterotestamentarie di culto (40-41; 43, 1-6) e uno sguardo mirato nel passato della Chiesa, dei vescovi (o presbiteri: la terminologia è ancora oscillante ed evidentemente non si distingue ancora tra i due termini) e dei diaconi, indicati come successori degli apostoli (42,1-5), si adducono come prove che l'ordinamento della comunità rappresenta l'ordine divino. Nell'argomentazione l'annuncio del Vangelo e la salvaguardia della tradizione passano, di fronte a questo, in secondo piano. I « presbiteri ordinati » (54,2) vengono a trovarsi di fronte a coloro che essi guidano. Clemente parla per la prima volta di laici (40,5: λαικὸς ἄνθρωπος). Con l'aiuto della filosofia sociale stoica e dell'ecclesiologia paolina (37-38), che paragona la Chiesa a un corpo, egli dimostra l'unità tra le due parti della comunità: ciascuna al suo posto, secondo la grazia concessa da Dio (cf 38,1; 40,1).

2. L'ordinamento monoepiscopale della comunità

a) Forme transitorie

Nel corso del II sec. scomparve dalle comunità la direzione di tipo collegiale. Ciò accadde non in maniera repentina e certamente non nello stesso tempo

in tutte le regioni ecclesiastiche. Il «Pastore» di Erma (§ 37,6) documenta per la comunità romana, a metà del secolo, la stessa forma costituzionale (con terminologia fluttuante) testimonianta dalla I Lettera di Clemente. La più antica *Didachè* menzionava ancora la direzione collegiale di «vescovi e diaconi». Policarpo di Smirne s'introdusse presso i cristiani di Filippi «insieme ai presbiteri che erano con lui» (*praescr.*); nella comunità locale egli conosceva soltanto diaconi (5,1-2) e presbiteri (6,1; 11,1).

Nelle lettere d'Ignazio (§ 47,4), invece, il vescovo appare sempre al singolare, mentre presbiteri e diaconi gli vengono chiaramente subordinati (*Ad Smyrn.* 8,1; *Ad Magn.* 6,1; 13,1; *Ad Philad. praescr.* 7,1; *Ad Trall.* 2,1-3; cf 3,1). L'unico vescovo si trova nella comunità al posto dell'unico Dio, la gerarchia terrena è immagine di quella celeste (*Ad Magn.* 6,1; *Ad Trall* 3,1). Grazie a questa identificazione mistica del vescovo di una comunità con Dio e a quella di Cristo come unico Signore della Chiesa, Ignazio può rinunciare a trovare un appoggio sulla successione apostolica. Chi vuole essere una sola cosa con Dio o con Cristo deve essere una sola cosa con il vescovo, che in virtù del suo ufficio è mediatore di salvezza, di avvicinamento a Dio e, attraverso l'Eucaristia, di vita e d'immortalità (cf *Ad Ephes.* 5; 20,2). La «Chiesa cattolica» è soltanto lì dove la comunità è una sola cosa con il suo vescovo (*Ad Smyrn.* 8,2; l'espressione «Chiesa cattolica» appare qui per la prima volta).

Se si parte dalla consueta datazione delle lettere ignaziane (inizio del II sec.; cf § 37,4), si deve concludere che Ignazio anticipa di gran lunga, con il suo ordinamento monoepiscopale della comunità, lo sviluppo che si sarebbe avuto in tutta la Chiesa. Le lettere mostrano, tuttavia, che nelle comunità interessate il vescovo unico non rappresenta ancora il modello indiscusso di guida. Si esprime in esse, piuttosto, il desiderio impellente che le comunità possano effettivamente radunarsi attorno a un solo vescovo. Ripetutamente egli esorta: «Tenetevi uniti al vescovo», «Ascoltate il vescovo», «Non fate nulla senza il vescovo».

b) Origine e sviluppo del monoepiscopato

Sono molti i motivi che possono aver determinato in maniera decisiva il prevalere del monoepiscopato tra varie forme alternative d'organizzazione.

– Ignazio motivò il suo ordinamento monoepiscopale della comunità con il suo modo di vedere la Chiesa. Egli deplorava i dissidi tra i cristiani, il disorientamento che generavano le molteplici interpretazioni di ciò che si chiamava *christianismus* (*Ad Magn.* 10,1-3); *Ad Philad.* 7,2; 8,1; cf § 27-35). Contro ogni alterazione della confessione cristiana egli pretendeva la coesione, l'unità con il vescovo, che però pensava non tanto sul piano organizzativo, quanto su quello pneumatico e cultuale. (*Ad Philad.* 4, 7,2; *Ad Eph.* 20,2). Questa convinzione sembra essersi prodotta nell'ambiente siriaco dell'Asia Minore (cf *Ap* 1,20: gli angeli delle sette Chiese).

– Le lettere cosiddette «pastorali», dichiaratamente indirizzate a discepoli degli apostoli, richiedevano dal vescovo la capacità d'insegnare (*1 Tm* 3,2; 6,10; *2 Tm* 4,2-5; *Tt* 1,9). Contro le opinioni contrastanti doveva valere la parola del maestro ufficialmente incaricato. Ciò che egli aveva ricevuto dai predecessori lo doveva custodire e trasmettere inalterato. L'annuncio apostolico veniva quindi ritenuto come un bene definitivamente acquisito (*paratheke, depositum*), affidato a un fiduciario. Il successore nell'ufficio era così innanzitutto un successore nell'insegnamento.

– Inoltre, un organismo collegiale tende a crearsi uno «speaker», un suo rappresentante scelto. A questa legge furono soggetti anche i collegi presbiterali. La funzione del vescovo come «sorvegliante» emerse quindi dalla cerchia direttiva; egli divenne il depositario principale della tradizione. «In ogni città in cui un vescovo succedeva a un altro, la vita della Chiesa era conforme all'insegnamento della legge, dei profeti e del Signore» (Eusebio, *H. E.* IV 22,3). Egesippo, scrittore dell'Asia Minore, formulò nella seconda metà del II sec. questo criterio e cercò di compilare serie di successori di vescovi a prova dell'ortodossia (Eusebio, *H. E.* IV 22,3: per Roma; cf § 38 B 2). Una successione ininterrotta garantiva l'autenticità dell'insegnamento e l'apostolicità della comunità presente.

Dopo il 150 la direzione collegiale della comunità venne finalmente sostituita da quella monoepiscopale. L'unico vescovo divenne «successore degli apostoli». La concorrenza tra successione nella tradizione presbiterale e successione nella tradizione episcopale si può ancora registrare in Ireneo. Egli si richiama alla «tradizione apostolica», che si sarebbe conservata nella Chiesa attraverso «la successione dei presbiteri» (*per successiones presbyterorum*) (*Adv. haer.* III 2,2), e inoltre ai vescovi delle singole Chiese insediati dagli apostoli, che avrebbero proseguito la tradizione apostolica fino ai nostri giorni (*Adv. haer.* III 3,1). A dimostrazione dell'ortodossia legata alla successione apostolica Ireneo adduceva l'«elenco dei vescovi» della comunità romana, che «risulta fondata e costruita dai due gloriosi apostoli Pietro e Paolo» (*Adv. haer.* III 3,2-3). Nella discussione tra ortodossia ed eresia il cristianesimo definì il suo credo nella forma e nei contenuti (§ 27); con l'ordinamento monoepiscopale della comunità esso trovò anche la sua struttura normativa. Le comunità ordinate in tal modo sono dunque comunità apostoliche (*ecclesiae apostolicae*), nelle quali si trovano ancora le cattedre degli apostoli (*cathedrae apostolorum*; cf Tertulliano, *De praescr. haer.* 36).

3. Successivo sviluppo degli uffici ecclesiastici

a) Il vescovo

Alla fine del II sec. il vescovo unico era diventato la figura più importante di ogni comunità locale, colui che nella Chiesa aveva pieni poteri. La Chiesa appare

come «Chiesa episcopale»: «Il vescovo è nella Chiesa, e la Chiesa è nel vescovo; se uno non sta con il vescovo, non sta neppure nella Chiesa» (Cipriano, *Ep.* 66,8). Secondo l'ordinamento ecclesiastico d'Ippolito il vescovo veniva nominato, probabilmente da membri molto influenti della comunità, eletto con l'approvazione di tutta la comunità (*Trad. apost.* 2; cf *Const. apost.* IV 3, vedi sotto § 18,5), e poi veniva consacrato da altri vescovi, uno dei quali recitava la preghiera di consacrazione durante l'imposizione delle mani (*Trad. apost.* 3; *Const. apost.* IV 4). La preghiera invocava la discesa dello «spirito principale» (*spiritus principalis*), «dato da Cristo ai suoi apostoli che in tutti i luoghi hanno fondato la Chiesa» (Ippolito, *Trad. apost.* 3). In questo spirito i vescovi dovevano reggere e guidare le loro comunità. La preghiera li inserisce nella tradizione dei sommi sacerdoti dell'Antico Testamento: come questi essi dovevano servire Dio, offrire il sacrificio della Chiesa, perdonare i peccati e assegnare i necessari uffici a collaboratori idonei (ibidem).

b) I PRESBITERI

Tra i collaboratori del vescovo c'erano in primo luogo i presbiteri, che venivano ordinati con procedura simile a quella dei vescovi: elezione (nomina e approvazione del popolo) e consacrazione da parte del vescovo della comunità. I presbiteri ricevevano, secondo Ippolito, lo «spirito di consiglio e la forza per guidare il popolo» (Ippolito, *Trad. apost.* 7). Con il progressivo moltiplicarsi delle comunità urbane, essi crebbero anche nella rappresentanza locale del vescovo. Come loro modelli biblici erano ritenuti gli anziani scelti da Mosè per la guida del popolo di Dio. Ma ora i presbiteri erano diventati sacerdoti (*sacerdotes*). Presbiteri laici (*seniores*) risultano documentati per il Nordafrica ancora all'inizio del III sec.

c) I DIACONI

Nel gruppo di coloro che guidavano una comunità conservarono un posto privilegiato i diaconi, «consacrati al servizio del vescovo» (Ippolito, *Trad. apost.* 8). In tal modo veniva consolidato l'antico legame tra vescovo e diacono, che però subì delle complicazioni quando si affermò il ruolo dei presbiteri. I diaconi fecero la loro apparizione nella vita della comunità soprattutto come collaboratori del vescovo: «Essi debbono essere l'orecchio, la bocca, il cuore e l'anima del vescovo» (Didascalia siriaca II 44,4). Il loro servizio si estese alla liturgia, alla cura dei poveri e dei malati, come anche all'amministrazione dei beni della comunità. L'estensione completa di questo servizio dipendeva, come anche il numero dei diaconi, dalla grandezza della comunità. Roma contava attorno alla metà del III sec. sette diaconi, che operavano come amministratori delle sette regioni ecclesiastiche. Il numero sette venne ritenuto come il limite più alto

(Sinodo di Neocesarea, 319/25, can. 15) e fu motivato con i «sette uomini» di *At* 6,3-6 (Ireneo, *Adv. haer.* I 26,3). Anche i leviti dell' Antico Testamento furono considerati come modelli dei diaconi (Didascalia siriaca II 26,3; cf *Const. apost.* II 26,3).

d) Altri uffici a servizio della comunità

La vita quotidiana della comunità comportava altri doveri. La Chiesa episcopale del III sec. si preoccupò di ordinarli, di definire gli ambiti dei vari compiti e di stabilire i requisiti per la loro accettazione. Questi uffici venivano affidati dal vescovo, con la partecipazione della comunità, attraverso l'insediamento (*institutio*) o con una nomina (*nominatio*) che conferiva l'incarico. L'ordinamento ecclesiastico d'Ippolito menziona il suddiacono come aiutante del diacono (13), il lettore (11) e l'esorcista (14), e inoltre le vedove (10) e le vergini (12). Una statistica della comunità romana compilata nel 251 conosce anche accoliti e ostiari (Eusebio, *H. E.* VI 43,11). Solo i guaritori, secondo Ippolito, avevano libertà d'accesso: essi non avevano bisogno di alcun insediamento formale, poiché le loro capacità per il servizio potevano riconoscersi dal dono che essi dimostravano di possedere (14). Anche i *confessori* potevano accedere al servizio della comunità senza essere tenuti alla consacrazione e all'affidamento ufficiale dell'incarico : poiché la loro testimonianza di fede nella persecuzione ne aveva dimostrato il possesso dello Spirito, essi potevano arrivare al diaconato o al presbiterato senza consacrazione (*Trad. apost.* 9). In Cipriano si rende evidente che questo accesso agli uffici ecclesiastici superiori subì una progressiva preclusione e che soltanto i *confessori* furono ritenuti candidati privilegiati a tali uffici (*Ep.* 38; 39).

L'istituzionalizzazione degli uffici e il loro sviluppo dipendeva dalla consistenza della comunità. Non ci fu una «lista di chierici» unica per tutta la Chiesa (*Const. apost.* VIII 47,8: ὁ κατάλογος τοῦ ἱερατικοῦ; altrimenti, anche ὁ κατάλογος τῶν κληρῶν).

e) I maestri

Tra i compiti importanti della comunità c'era l'istruzione dei catechumeni e dei fedeli. Mentre per questi ultimi poteva bastare la predicazione, per i primi fu istituita una speciale istruzione. L'idoneità per questo tipo d'insegnamento non era legata a un ufficio particolare. Famosi maestri del II sec. furono laici: Giustino (e altri apologeti), Panteno, Clemente e Tertulliano. Non sembra esserci stato un incarico ufficialmente affidato. Maestro ufficiale della comunità era il vescovo, che ricorreva per l'istruzione a membri idonei della comunità, assumendo al suo servizio maestri volontari (come Origene sotto Demetrio in Alessandria) o affidando l'incarico dell'insegnamento a persone che esercitava-

no altri uffici. Secondo l'ordinamento ecclesiastico d'Ippolito, il maestro (*doctor*) dei catecumeni (15) poteva essere chierico o laico (19). Nel primo caso, egli veniva preso dal gruppo dei presbiteri o dei diaconi. In effetti, si trova spesso negli scritti del III sec. il *presbyter-doctor* (per es. *Acta Perpetuae* 13,1; Cipriano, *Ep.* 29; cf Ponzio, *Vita Cypriani* 4), al quale si affidava l'istruzione dei catecumeni (Dionigi d'Alessandria: Eusebio, *H. E.* VII 24,6), come anche il tirocinio dei futuri chierici (cf le lettere di Cipriano).

4. Il ruolo delle donne nelle antiche comunità cristiane

a) Le donne nell'ordinamento generale della comunità

Paolo menziona una notevole serie di donne che come lui e con lui svolsero un'attività missionaria e collaborarono alla costruzione e alla guida delle comunità (cf *Rm* 16,1-15; *Fil* 4,2-3). Febe della Chiesa di Cencre (Corinto) viene indicata come «diaconessa» (*Rm* 16,1), Giunia e Andronico vengono dichiarati «aposotoli insigni» (*Rm* 16,7); la madre di Rufo era ritenuta da Paolo, per la sua attività, anche madre sua (*Rm* 16,13). Prisca e Aquila erano collaboratori di Paolo (*Rm* 16,3); nei confronti di questa coppia di sposi, inoltre, l'apostolo si sentiva anche obbligato (*1 Cor* 16,19; cf *At* 18,2-3; 26). Secondo *At* 16,14-15, Paolo accettò a Filippi l'invito di Lidia, commerciante di porpora, ad abitare nella sua casa. Questi ed altri testi degli Atti degli Apostoli testimoniano l'impegno attivo e l'influenza di donne, appartenenti specialmente ai ceti più alti, per il Vangelo e l'organizzazione delle comunità.

Nel corso del II e del III sec. il quadro cambiò. Regolari indicazioni, come in *1 Tm* 2,11-12 (cf *2 Tm* 3,6-7; *Tt* 2,3-5; *1 Pt* 3,16), mostrano che la tradizionale subordinazione delle donne, di cui si aveva il modello nella comunità sinagogale della Palestina e nel diritto greco-romano, venne adottata anche nelle comunità cristiane (cf *1 Cor* 11,1.8-12; *1 Tm* 2,13-14), che l'applicarono nei loro ordinamenti. Risultano sintomatici l'«ordine di tacere» (*1 Cor* 14,34-35; la discussa autenticità paolina è irrilevante per la storia del modo di agire) e il «divieto d'insegnamento» (*1 Tm* 2,12). Si ritenne non necessario (Origene, *Comm. I Cor.* 14,35; c'erano uomini a sufficienza) ed anche non conveniente che le donne insegnassero! (cf Didascalia siriaca III 6,1; *Const. apost.* III 6,1: *Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant*).

In realtà le donne vennero utilizzate come sempre, ma con attribuzioni ridotte al minimo necessario. Le vedove furono inizialmente beneficiarie privilegiate di assistenza, ma furono riconosciute anche come collaboratrici al servizio della comunità. Con richiamo a *Tm* 5,3-6, si raccomandava loro la preghiera continua per la comunità (*Trad. apost.* 10; Didascalia siriaca III 7,6, oppure *Con-*

st. apost. III 7,6) e si affidavano loro compiti particolari sotto il controllo del vescovo (Didascalia siriaca III 8,1, oppure *Const. apost.* III 8,1). Alcuni territori ecclesiastici istituirono diaconesse per i servizi necessari alle donne. La Didascalia siriaca richiedeva dal vescovo l'ordinazione di una diaconessa, che « deve collaborare con lui per la vita » (III 16,1). L'incarico veniva giustificato con la necessità liturgica e la convenienza pastorale: le diaconesse prestavano assistenza nel battesimo delle donne, per le quali erano impegnate anche in compiti di natura pastorale-caritativa. In occidente e in Egitto un tale ufficio non risulta con chiarezza; nelle comunità orientali la diaconessa venne chiaramente subordinata al diacono.

Il fondamento biblico per questi compiti veniva visto nell'accenno alle donne che avevano seguito Gesù per servirlo (*Mt* 27,55-56). Secondo le Costituzioni Apostoliche la diaconessa faceva le veci dello Spirito Santo, così come il diacono faceva quelle di Cristo e il vescovo quelle del Padre (*Const. apost.* II 26,6): « Lo Spirito non opera e non parla da sé, ma glorifica Cristo, compiendo la sua volontà » (ibidem; cf *Gv* 16,14). Il suo ruolo preciso rimane non precisato. Negli elenchi del clero essa risulta classificata in posti diversi. Il Concilio di Nicea le rifiutò una consacrazione (*cheirothesia/impositio manus*, Can. 19). Si hanno tuttavia altre dichiarazioni contrarie che parlano di una consacrazione, anche se non ne stabiliscono il carattere preciso (Calcedonia, Can 15: χειροτονεῖν, ordinare; cf § 61.1).

b) Le donne nelle comunità scismatiche

In comunità scismatiche ed eretiche le donne sembrano aver avuto un accesso più facile, almeno in parte, a determinate funzioni e responsabilità. Nei circoli gnostici sembra esserci stata una quota alta di donne, insieme a una loro notevole influenza. Gli scritti apocrifi (per es. gli *Acta Pauli*, il Vangelo degli Egiziani, la *Pistis Sophia*) attribuiscono a donne come Tecla, Salome o Maria Maddalena un'alta autorità per la missione e la predicazione della dottrina. Ciò è in stretto rapporto con il modo d'intendere la comunità e i suoi compiti, come anche con l'antropologia gnostica, che include anche un'eliminazione delle differenze naturali tra i sessi.

Alla fondazione delle comunità montanistiche (cf § 34) avevano collaborato le profetesse Prisca e Massimilla. Tertulliano rimproverava a Marcione (cf § 31,1) il fatto che nelle sue comunità delle donne battezzavano, insegnavano e praticavano esorcismi (*Adv. Marc.* 5,8; *De praescr.* 41,5; cf rimproveri analoghi contro gnostici e montanisti in Ippolito, *Refut.* 6,40; 7,38; 8,19; 10,25).

Sono sporadici, invece, i documenti riguardanti profetesse e maestre nell'ambiente ecclesiastico in genere. Tecla viene ricordata nei secoli seguenti come esempio di verginità, non come modello di maestra (Gregorio di Nissa, *Vita Macrinae* 2). Eusebio menziona, in controversia con i profeti e le profetesse del montanismo, le figlie di Filippo e Ammia di Filadelfia (*H. E.* 5,17). Alle affermazioni influenzate dallo stoicismo per una parità di principio tra uomo e don-

na (Clemente d'Alessandria, *Paed.* 1,4,10ss.; *Strom.* 4,59,1; 62,4) si contrappongono testimonianze sempre numerose per una inferiorità naturale e una subordinazione giuridica delle donne. Contro certi princìpi a favore dell'emancipazione presenti nell'etica stoica e cinica e nella società tardoantica vennero accolte, rafforzate, le tradizioni del platonismo e del neoplatonismo, come anche del diritto romano. In secoli più tardi, il rimprovero per una presunta eccessiva influenza esercitata dalle donne fece parte degli stereotipi della polemica antieretica (cf Girolamo, *Ep.* 133,4; Teodoreto, *H. E.* I 4,5).

5. Unità tra clero e laici

Nelle adunanze della comunità si rispecchiava il suo ordinamento, così come esso si era formato all'inizio del III sec.: il clero (presbiteri e vescovo) aveva il suo posto sul lato orientale dello spazio riservato alle adunanze, i laici sul lato opposto, distinti e ordinati secondo il ceto e sorvegliati dai diaconi, «poiché nostro Signore ha paragonato la comunità a un gregge» (Didascalia siriaca II 57,8; *Const. apost.* II 57,12; cf II, 57,2-3).

Fondamento e criterio di questo rigido ordinamento era l'unità della *ecclesia*: il clero veniva scelto dal seno della comunità e ordinato per il suo servizio. La comunità (probabilmente, come negli antichi ordinamenti elettorali, soltanto la parte maschile) veniva fatta partecipare attraverso il *suffragium plebis/populi*). I fedeli potevano partecipare anche agli incontri destinati all'insegnamento del vescovo (Eusebio, *H. E.* VI 37: Arabia; VII 24,6-9: Egitto; Origene, *Disputa con Eraclide*). Ippolito dava energico risalto nel suo ordinamento ecclesiastico, che proseguiva una tradizione più antica, allo stretto rapporto tra i due stati e all'unità delle comunità: «Abbiamo tutti lo Spirito di Dio» (*trad. apost.* 16); ed esortava a una comune responsabilità: «Se tutti, cioè, seguissero le tradizioni degli apostoli, da essi apprese e custodite, nessun eretico e nessun uomo in genere potrebbe sedurvi».

La convinzione della dignità sacerdotale di tutti i fedeli (cf *1 Pt* 2,5-9) si ritrova continuamente presso i teologi dei primi secoli (cf Giustino, *Dial.* 116,3; Origene, *Hom. Lev.* 4,6; 6,2-5). Tertulliano la difese appassionatamente e rappresentò la Chiesa spirituale montanistica (§ 34) come l'opposto della «Chiesa burocratica»: secondo lui la differenza tra clero e popolo è creata dall'autorità ecclesiastica; anche i laici (cf Ap 1,6) sono sacerdoti e «la Chiesa è là dove vi sono tre individui, sia pure laici» (*Exhort. cast.* 7,3: *Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici*). Ciò corrisponde alla concezione montanistica della Chiesa. Ma si deve tener conto del contesto: in *Exhort. cast.* si tratta del rifiuto delle seconde nozze: se queste erano vietate al sacerdote, un tale dovere doveva valere per tutti i credenti, perché tutti sono sacerdoti!

Bibliografia § 18: C. von CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963; A. FAIVRE, *Les laics aux origines de l'Église*, Paris 1984; A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne,* Paris 1992; J. FELLERMAYR, *Tradition und Sukzession im Lichte des römischen Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen*, München 1979; E. FERGUSON (a cura di), *Church, Ministry And Organization in the Early Church Era*, New York/London 1993; K. GILES, *Patterns of Ministry among the First Christians*, Melbourne 1989; R. P. C. HANSON, *Amt/Ämter/Amtsverständnis,* in TRE 2 (1978), 533-552; R. M. HÜBNER, *Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche,* in P. Imhof (a cura di), *Das Priestertum in der Einen Kirche*, Aschaffenburg 1987, 45-89; A. JILEK, *Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche,* Bern 1979; E. G. JOY, *From Presbyter-Bishops to Bishops And Presbyters. Christian Ministry in the 2nd Century. A Survey*, in SecCen 1(1981), 125-162; K. KERTELGE (a cura di), *Das kirchliche Amt im NT*, Darmstadt 1977; K. KOSCHORKE, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt in frühen Christentum*, in ZThK 76 (1979), 30-60; H. O. MAIER, *The Social Setting of the Ministry As Reflected in the Writings of Hermas, Clement And Ignatius*, Waterloo/Ont. 1991; J. MARTIN, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1972; J. MÜHLSTEIGER, *Zum Verfassungsrecht der Frühkirche*, in ZKTh 99 (1977), 129-155; 257-285; J. ROHDE, *Urchristliche und frühkatholische Ämter. Eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern*, Berlin 1976; R. SEAGRAVES, Pascentes cum Disciplina. *A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Freiburg/Schw. 1993; H. J. VOGT, *Ignatius von Antiochien über den Bischof und seine Gemeinde*, in ThQ 158 (1978), 15-27.

§ 18.2: P. BURKE, *The Monarchical Episcopate at the End of the First Century*, in JES 7 (1970), 499-518; E. DASSMANN, *Zur Entstehung des Monoepiskopats*, in JAC 17 (1974), 74-90; E. DASSMANN, *Hausgemeinde und Bischofsamt*, in «Vivarium» (FS Th. Klauser), Münster 1984 , 82-97; E. LOHSE, *Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit*, in ZNW 71(1980), 58-73; J. ZIZIOULAS, *Episkopé et épiskopos dans l'Église primitive. Bref inventaire de la documentation*, in « Iren » 56 (1983), 484-502.

§ 18.3: M. BÉVENOT, Sacerdos *As Understood by Cyprian*, in JThS 30 (1979), 413-429; J. G. DAVIES, *Deacons, Deaconesses And the Minor Orders in the Patristic Period*, in JEH 14 (1963), 1-15; A. JILEK, *Bischof und Presbyterium. Zur Beziehung zwischen Episkopat und Presbyterat im Lichte der* Traditio Apostolica *Hippolyts*, in ZKTh 106 (1984), 376-401; G. KRETSCHMAR, *Die Ordination im frühen Christentum*, in FZPhTh 22 (1975), 35-69; U. NEYMEYR, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden 1989; T. OSAWA, *Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian. Historische Untersuchungen zu den Begriffen* iudicium, suffragium, testimonium, consensus, Frankfurt/M. 1983.

§ 18.4: R. ARTHUR, *The Wisdom Goddess. Feminine Motifs in Eight Nag Hammadi Documents*, Lanham/Md. 1984; O. BANGERTER, *Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der alten Kirche,* Neukirchen 1971; R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Genéve 1972; R. J. HOFFMANN, *Women in the Marcionite Churches of the Second Century. An Enquiry into the Provenance of Romans 16*, in StPatr 18,3 (1989), 161-171; A. KALSBACH, *Diakonisse,* in RAC 3 (1964), 917-928; K. L. KING (a cura di), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988; F. C. KLAWITER, *The Role of Martyrdome And Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity. A Case Study of Montanism*, in ChH 49 (1980), 251-261; R. KOCKWOOD, Potens et factiosa femina. *Women, Martyrs And Schism in Roman North Africa*, in AugSt 20 (1989), 165-182; A. G. MARTIMORT, *Les diaconesses, essai historique,* Roma 1982; R. NÜRBERG, Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant. *Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen*, in JAC 31 (1988), 57-73; C. OSIEK, *The Widow As Altar. The Rise And Fall of a Symbol*, in SecCen 3 (1983), 159-169; K. THRAEDE, *Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen*

in Theorie und Praxis der alten Kirche, in G. Scharffenorth – K. Thraede (a cura di), *Freunde in Christus werden. Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche*, Gelnhausen/Berlin 1977, 31-182; B. B. THURSTON, *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988; J. YSEBAERT, *The Deaconesses in the Western Church of Late Antiquity And Their Origin*, in G. J. M. Bartelink (a cura di), *Eulogia* (FS A. R. Bastiaensen), Steenbrugge 1991, 421-436;

§ 18.5: M. BÉVENOT, *Tertullian's Thoughts about the Christian «Priesthood»*, in E. J. de Smedt (a cura di), Corona gratiarum: *miscellanea patristica, historica et liturgica* (FS. E. Dekkers), Brügge 1975, I 125-137; A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premiers étapes du cursus clérical*, Paris 1977; A. FAIVRE, *Naissance d'un laicat chrétien. Les enjeux d'un mot*, in FZPhTh 33 (1986), 391-429; A. FAIVRE, *Théologiens laics et laics théologiens. Position des problèmes à l'époque paléochrétienne*, in « Iren » 60 (1987), 193-217; G. H. WILLIAMS, *The Role of the Layman in the Ancient Church*, in GRBS 1 (1958), 9-42.

§ 19. Requisiti per il clero

Fonti: cf anche § 18. E. REICHERT, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Hamburg 1990.

1. Preparazione al servizio della comunità

Il concetto di « clero » (κλῆρος, *clerus*) sembra che sia stato usato per la prima volta da Tertulliano come denominazione collettiva per vescovi, presbiteri e diaconi, l'*ordo sacerdotalis* (*De monogamia* 12,1; *De fuga* 11,2). Questa norma linguistica s'impose ben presto.

Mentre è possibile ricostruire, sia pure approssimativamente, l'accesso immediato all'ufficio ecclesiastico attraverso l'elezione e la consacrazione (§ 18), l'istruzione e la formazione dei chierici nel II e nel III sec. si possono ricostruire solo con difficoltà. La responsabilità apparteneva alle comunità e ai loro vescovi. Di un luogo di formazione teologica disponeva soltanto Alessandria nella scuola di Origene, che il vescovo Demetrio aveva posto a servizio della sua Chiesa (intorno al 217). Cesarea ebbe dal 231 un istituto analogo, di cui Origene fu il maestro di maggiore richiamo. Da queste scuole uscirono alcuni vescovi del III sec. (Eracla, Dionigi e Massimo d'Alessandria; Gregorio Taumaturgo a Cesarea). Ma questo tipo di carriera costituiva l'eccezione. La formazione di un'élite intellettuale non era lo scopo di un'istruzione che doveva condurre al servizio della comunità. L'intento era la formazione di una classe dotata di capacità organizzative. Per questo l'ascesa attraverso i singoli uffici si rivelò come il sistema più adatto di formazione e selezione. Analogamente alla carriera burocratica si sviluppò una carriera (*cursus*) clericale, i cui singoli gradi furono considerati come la condizione più opportuna per

salire al grado successivo. Secondo alcune testimonianze (cf specialmente Cipriano, *Ep.* 29; 38,2) sembra che il lettorato abbia costituito solitamente il grado d'accesso alla carriera ecclesiastica. Le eccezioni più note vennero poi spiegate attribuendole all'intervento miracoloso di Dio (Eusebio, *H. E.* VII 11,1-3; 29,2-4).

2. Dimostrazione d'integrità morale nella vita

Per quanto riguardava i requisiti personali per l'ufficio clericale si diede ampio risalto al modello proposto nelle cosiddette lettere pastorali di Paolo (*1 Tm* 3,2-13; *Tt* 1,5-9). La dimostrazione d'integrità morale nella vita fu ritenuta in seguito come la condizione fondamentale: « Soltanto colui che nella propria casa dà buona prova di sé, può mostrarsi idoneo anche nello Stato » (Sofocle, *Antigone* 661-662; cf 1 Tm 3,4-5). La Didascalia siriaca richiede un certo livello d'istruzione, ma riconosce anche il vescovo incolto (II 1-2; cf anche *Const. apost.* II 1,2). L'« età avanzata » (Didascalia siriaca II 1,2), che è il requisito per l'elezione a vescovo, viene stabilita nelle *Const. apost.* II 1,1 almeno a cinquant'anni; tuttavia, come la Didascalia siriaca, anche questa disposizione ammette eccezioni (II 1,3-4). Per il presbiterato venne stabilito un limite d'età di trent'anni (Sinodo di Cesarea, can. 11). L'accettazione nel clero rimase negata a coloro che erano stati sottoposti alla penitenza canonica (§ 24; § 67) o che erano stati battezzati sul loro letto d'infermi (il cosiddetto battesimo clinico: Eusebio, *H. E.* VI 43,14), e a coloro che si erano automutilati (Eusebio, *H. E.* VI 8,2-3). Queste norme protettive illustrano in che modo l'*ordo sacerdotalis* divenne uno « stato sacro ». In ciò continuarono ad avere valore le prescrizioni veterotestamentarie di purità rituale; la consapevolezza di costituire un gruppo elitario dava a queste prescrizioni una nuova attualità.

Il celibato non fu preteso dall'*ordo sacerdotalis*. La norma stabilita in *1 Tm* 3,2 e *Tt* 1,6 venne interpretata generalmente nel senso che il chierico dovesse vivere in un matrimonio legittimo. Si proibì al chierico un secondo matrimonio dopo la morte della sposa, così come rimase escluso da una consacrazione chi si era sposato due volte (*digamus*). Solo certe tendenze rigoristiche, la stima dell'ascesi e l'esigenza di santità cultuale crearono una disposizione che condusse all'obbligo del celibato (cf *Const. apost.* VIII 47,5; Concilio di Ancyra, can. 10; Sinodo di Elvira, can. 33; 65).

3. Sostegno da parte della comunità

La condizione economica del clero dipendeva dai beni privati e dal patrimonio della comunità. Questo era costituito dalle donazioni spontanee dei fedeli e, fin dal III sec., dalle proprietà acquisite dalla comunità. Poiché il clero

veniva considerato come la continuazione dell'ufficio sacerdotale e levitico dell'Antico Testamento, venne a usufruire anche delle imposte veterotestamentarie (*Nm* 18), una volta che queste furono adottate nel Nuovo Testamento (*1 Cor* 9,13; cf *Mt* 10,10; *Lc* 10,7). La richiesta delle primizie (*Didachè* 13) e delle decime regolamentò quei princìpi ed assicurò al clero un certo reddito (Didascalia siriaca II 25; *Const. apost.* II 25; 35; VIII 30-31).

Cipriano di Cartagine ebbe a lamentarsi degli scarsi contributi che venivano dalle decime (*De unitate* 26). Dalla sua corrispondenza veniamo a sapere che i chierici ricevevano una determinata quota dei soldi che venivano raccolti (*sportulae*) ed anche dei sussidi mensili (*divisiones mensurnae*) (*Ep.* 39,5; 34,4, ecc.; cf Eusebio, *H. E.* V 28,10: uno «stipendio mensile» di 150 denari per il vescovo di una comunità monarchianistica). Oltre che di questo i chierici vivevano del proprio lavoro e dei propri beni o cercavano occupazioni redditizie. È sintomatica la critica di Cipriano ai «vescovi che agivano come procuratori» (*De lapsis* 6), e sono altrettanto significativi gli aspri attacchi di Origene contro chierici affaristi (cf *Hom. Jer.* 11,3; *Hom. Gentile.* 16,5; *Hom. Num.* 2,1; 11,1; 22,4, ecc.).

Bibliografia § 19: H. CROUZEL, *Le célibat et la continence dans l'Église primitive: leurs motivations*, in J. Coppens (a cura di), *Sacerdoce et célibat*, Gembloux 1971, 333-371; G. DENZLER, *Das Papsttum und der Amtszölibat*, vol. 1, Stuttgart 1973; R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Genève 1970; R. GRYSON, *Les élections ecclesiastiques au 3e siècle*, in RHE 68 (1973), 353-404; A. G. HAMMAN, *La formation du clergé-latin dans les quatre premiers siècles*, in StPatr 20 (1989), 238-249; T. KLAUSER, *Bischöfe als staatliche Prokuratoren im III. Jh.*, in JAC 14 (1971), 140-149; G. H. LUTTENBERGER, *The Priest As a Member of a Ministerial College. The Development of the Church's Ministerial Structure from 96 to c. 300 A. D.*, in RThAM 43 (1976), 5-63; V. SAXER, *Reflets de la culture des évèques africains dans l'oeuvre de S. Cyprien*, in RBen 94 (1984), 257-284; G. SCHÖLLGEN, Sportulae, *Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruches der Kleriker*, in ZKG 101 (1990), 1-20; P. STOCKMEIER, *Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike*, in MThZ 27 (1976), 217-232; G. WESCH-KLEIN, Liberalitas in rem publicam. *Private Aufwendungen zugunsten von Gemeinden in römischen Afrika bis 284 n. Chr.*, Bonn 1990.

§ 20. Comunità episcopale, unità e molteplicità della Chiesa

1. Comunità episcopale locale

La Chiesa rimase all'inizio essenzialmente circoscritta alla città. I vescovi furono i primi pastori delle comunità urbane (παροικία, parrocchia) e venivano consacrati solo per questae Chiese locali (cf Nicea, can. 8; Calcedonia, can. 6; per il divieto di trasferimento cf § 61,3). Il fatto che le maggiori comunità urba-

ne estendessero la cura delle anime ai territori circostanti (come a Roma e in misura anche maggiore ad Alessandria) non determinò alcun mutamento in questa disposizione; le comunità che nel III sec. nascevano sulla campagna attorno alla città rimanevano subordinate alle comunità urbane. Dionigi d'Alessandria menziona «sacerdoti e maestri dei villaggi d'Egitto» (Eusebio, *H. E.* VII 24,6; cf *H. E.* VII 30,10 per il territorio attorno ad Antiochia). Nell'Asia Minore (Panfilia?), a dire il vero, è documentata verso la fine del II sec. l'esistenza di un vescovo di un villaggio (κώμη) (Eusebio *H. E.* V 16,17), e il Concilio di Ancira (314), can. 13, parla per la prima volta di «vescovi di campagna» (χωρεπίσκοποι), che però risultano subordinati ai vescovi delle città (cf § 62,1).

Dall'interpretazione dell'ufficio episcopale (i vescovi furono ritenuti depositari del carisma della guida e della successione apostolica) derivò la teoria del pari grado di tutti i vescovi. Ma con questa teoria contrastava l'importanza politica della città che di volta in volta fu sede vescovile, come anche il peso che all'interno della Chiesa si riconobbe all'*ecclesia apostolica*. Nella lotta per l'ortodossia le «cattedre apostoliche» (*cathedrae*) vennero considerate sempre di più comunità con valore normativo per il corretto modo di credere e di vivere (cf § 27,5; 21; 63).

2. La Concordia episcoporum

L'unità della Chiesa dipendeva dall'unità dei vescovi. Questa si esprimeva già nella consacrazione di un nuovo vescovo, alla quale prendevano parte i vescovi vicini. Il can. 4 di Nicea dispose che in una consacrazione episcopale fossero presenti almeno tre vescovi, fissando in tal modo una consuetudine già in vigore. Subito dopo la sua consacrazione il nuovo vescovo notificava ai suoi colleghi nell'episcopato, in una lettera ufficiale, l' avvenuto insediamento. Anche in altre occasioni i vescovi intrattenevano tra di loro una corrispondenza epistolare. L'*epistula episcopalis* divenne espressione di responsabilità ecumenica e di unità ecclesiale.

Sin dalla fine del II sec. i vescovi di singole province o diocesi cominciarono a incontrarsi in apposite riunioni (σύνοδοσ, sinodo, concilio) per faccende che riguardavano l'intera Chiesa (cf Cipriano, *Ep.* 19,2). Avvenimenti straordinari, come la comparsa dei montanisti, la controversia sulla festa di Pasqua, il trattamento dei *lapsi* o la controversia sul battesimo degli eretici (cf § 34; 25,4; 35; 22,3), diedero incremento a questa pratica. Ne risultò un'istituzione che dimostrò significativamente l'unità della Chiesa sulla base del pari grado dei vescovi. Nella misura in cui ogni singolo vescovo veniva considerato come successore degli apostoli, i vescovi partecipanti erano equiparati nei diritti: «nessuno di noi si atteggia a vescovo dei vescovi» (verbale di chiusura del sinodo di Cartagi-

ne del 256). «L'ufficio episcopale è unico, e ciascuno vi partecipa rispettandone l'interezza» (Cipriano, *De unitate* 5). Il sinodo pronunciava il suo giudizio (*sententia*) all'unanimità; ogni vescovo sottoscriveva indicando la propria comunità. Spesso le Chiese vicine venivano informate attraverso lettere sinodali (cf le numerose lettere dei sinodi nordafricani a Roma; vedi sotto § 21,2; 63), ma senza che questo avesse avuto un influsso sulla legittimità formale delle decisioni.

3. Struttura territoriale

Il sinodo episcopale era una faccenda ecclesiastica regionale cui prendevano parte i vescovi di una determinata regione, che deliberavano con carattere di obbligatorietà per questo territorio ecclesiastico. Modello di questa struttura regionale fu la suddivisione dell'Impero Romano. La geografia ecclesiastica si conformò più o meno alla geografia politica. Già nel III sec. si costituì un'unità ecclesiastica provinciale. La provincia imperiale divenne provincia ecclesiastica e il vescovo della metropoli della provincia divenne primo vescovo (metropolita) della provincia ecclesiastica (cf can. 4 di Nicea). Il principio alternativo dell'apostolicità delle Chiese importanti rimase subordinato a questo.

Il can. 6 di Nicea confermò la posizione di superiorità di Roma, Alessandria, Antiochia e delle altre eparchie: «Si deve conservare l'antico uso invalso in Egitto, in Libia e nella Pentapoli, per cui il vescovo d'Alessandria ha potere su tutti questi territori, poiché anche per il vescovo di Roma c'è una tale consuetudine. Alla stessa maniera si debbono conservare anche in Antiochia e nelle altre eparchie gli antichi diritti per le Chiese». In tal modo le capitali dell'Impero venivano designate come capoluoghi ecclesiastici per i tre grossi territori di giurisdizione ecclesiastica: l'occidente (Roma), l'Egitto, la Libia e la Pentapoli (Alessandria), e la diocesi imperiale d'oriente (Antiochia). Le eparchie non menzionate potrebbero essere state le Chiese dell'Asia Minore, della Grecia e del Nordafrica, che certamente non raggiunsero l'importanza delle tre sedi vescovili espressamente nominate.

Bibliografia: H. C. BRENNECKE, *Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit*, in F. von Lilienfeld – A. M. Ritter (a cura di), *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit*, Erlangen 1989, 35-53; R. E. BROWN – J. P. MEIER, *Antiochia e Roma. Chiese madri della cattolicità antica*, Assisi 1987 (in ingl. 1983); G. D'ERCOLE, *Communio-collegialità, primato e* sollicitudo omnium ecclesiarum *dai Vangeli a Costantino*, Roma 1974; E. JUNOD, *Naissance de la pratique synodale et unité de l'Église au IIe siècle*, in RHPhR 68 (1988), 163-180; A. LUMPE, *Zur Geschichte des Wortes* synodos *in der antiken christlichen Gräzität*, in AHC 6 (1974), 40-53; A. LUMPE, *Zur Geschichte der Wörter* concilium *und* synodus *in der antiken Latinität*, in AHC 2 (1970), 1-21; S. VOGEL, *Primatialité et synodalité dans l'Église locale durant la période anténicéene*, in *Aspects de l'Orthodoxie. Structures et spiritualité. Colloque de Strasbourg*, Paris 1981.

§ 21. Il primato di Roma

Cipriano, *De unit. eccl.*: P. de LABRIOLLE, t trad. franc. c, Paris 1942; G. TOSO (a cura di), *Opere*, Torino 1980; cf anche Cipriano, § 40,3.

1. Motivazioni politiche e apostoliche del primato

Il can. 6 di Nicea parlò di una preminenza di Roma a motivo di un'antica consuetudine (vedi sopra § 20.3). Il sinodo confermava in tal modo l'autorità e la rispettabilità di cui godeva la Chiesa romana anche in Oriente, anche se l'ambito giuridico della sua influenza era limitato all'Italia e i legati del vescovo di Roma non avevano nello stesso concilio un ruolo preminente. Questa posizione di riguardo era basata da una parte sulla stima con cui veniva considerata la capitale dell'Impero, e dall'altra sulla tradizione secondo cui la Chiesa di Roma era stata fondata dai due apostoli Pietro e Paolo, dei quali custodiva le tombe (cf § 10.1). Le preminenza politica veniva ad unirsi con il peso dell'apostolicità: « Regina con la veste aurea e i calzari d'oro » venne detta la Chiesa di Roma attorno al 200 da Abercio (vescovo di Geropoli?) [W. Wischmeyer, *Die Aberkios-inschrift als Grabepigramm*, in JAC 23 (1980), 22-47, 25,7ss.].

L'attrattiva esercitata da questa comunità e la stima in cui essa era tenuta dovettero essere fin dall'inizio motivo di alta considerazione (*Rm* 1,8; Ignazio, *Ad Rom praescr.*), senza che ciò comportasse una posizione speciale per il vescovo romano. L'episcopato monarchico si affermò anche in Roma soltanto a metà del II sec. I primi vescovi dei quali abbiamo notizie s'inserirono nel concetto di *concordia episcoporum*. Il vescovo Aniceto (154/155-166) trattò con cortesia il vescovo Policarpo di Smirne, quando costui si trattenne a Roma (Eusebio, *H. E.*, IV 14,1-2; V 24, 16-17). Il suo successore Sotero (166-174) è noto per l'intenso scambio epistolare con comunità lontane e per il sostegno materiale che diede loro (Eusebio, *H. E.* IV, 23,10). Una prima discussione fu provocata dal vescovo Vittore (189?-199?), che nella cosiddetta controversia sulla festa di Pasqua (§ 25,4) volle imporre la prassi romana alle comunità dell'Asia Minore e si separò bruscamente dal vescovo Policrate di Efeso (Eusebio, *H. E.* V 24,9), attirandosi per questo motivo i rimproveri di altri vescovi (ibidem 10-17). Non siamo più in grado di stabilire quali argomenti il vescovo romano, che pronunciò la sua sentenza in unione con altri vescovi, abbia potuto addurre. Ireneo afferma che Vittore poteva certamente basarsi sulla tradizione romana (Eusebio, *H. E.* V 23,1; 24,12-14), ma rileva che il predecessore di Vittore Aniceto e Policarpo di Smirne, pur con tutte le differenze di atteggiamento, non si erano se-

parati per una tale questione. Secondo Eusebio i vescovi dell'Asia Minore si richiamavano alla loro propria tradizione apostolica e alle tombe degli apostoli Filippo e Giovanni e di altri «astri» (*H. E.* V 24,2-6). Non si arrivò, per allora, a una soluzione comune per tutta la Chiesa.

Una particolare autorità di Roma venne indubbiamente riconosciuta dalle altre Chiese. Agli inizi del III sec. Origene vi si recò «per vedere l'antichissima Chiesa dei Romani» (Eusebio, *H. E.* VI 14.10). Per Tertulliano la Chiesa romana faceva parte delle *ecclesiae apostolicae* privilegiate (*De praescr.* 36,3). Nel contesto delle sue argomentazioni per una funzione normativa della tradizione apostolica, tangibile specialmente nelle Chiese «apostoliche», Ireneo sollecitava l'unità di tutte le comunità con la Chiesa romana *propter potentiorem principalitatem* (*Adv. haer.* III 3,1-2). Questa «autorevole origine» (*principalitas*, ἀρχή) rendeva Roma comunità normativa alla quale tutti dovevano guardare per la trasmissione della fede. Basandosi sulla sua ininterrotta serie di vescovi (Ireneo menziona i successori degli apostoli fino ad Eleuterio, 174-189), egli dimostrava in modo esemplare l' inalterata tradizione apostolica (*Adv. haer.* III 3,3-4). Segni visibili di questa apostolicità si trovavano nelle tombe degli apostoli a Roma, cioè nei loro «trofei», che «furono mostrati» nello stesso tempo (Eusebio, *H. E.* II 25,7).

2. Successione unitaria di tutti i vescovi o romana-petrina

Il posto preminente occupato dalla capitale non contrastava con il concetto di unità e parità tra i vescovi. In effetti, Cipriano scriveva nel 252 al vescovo romano Cornelio indicando in Roma «la cattedra di Pietro e la Chiesa principale dalla quale promana l'unità dei vescovi» (*Ep.* 59,14; cf 55,8: *locus Fabiani* come *locus Petri*). Ma queste formulazioni sono da leggersi in connessione con il suo modo d'intendere natura e ufficio della Chiesa, così come egli spiegò nel *De unitate ecclesiae catholicae* (251), partendo da *Mt* 16,18ss. (come anche *Gv* 20,21-23; 21,17). Contro la discordia e le divisioni che laceravano le Chiese del tempo egli poneva l'origine della Chiesa nell'unico apostolo Pietro, che fu chiamato per primo (*primatus Petro datur*, «il primato viene dato a Pietro»). Questo primato nel tempo indicherebbe l'unità della Chiesa e dell'ufficio episcopale (*una ecclesia et una cathedra monstratur*). Secondo *Gv* 21,17, il Risorto avrebbe allora conferito a tutti gli apostoli eguale potere (*parem tribuit potestatem*). Pietro, quindi, non fu un «super-apostolo»: tutti gli apostoli sarebbero alla stessa maniera pastori di un unico gregge, si troverebbero in unità con Pietro e sarebbero partecipi con diritti equiparati di un unico episcopato (*De unitate* 4).

Il *De unit.* ci è pervenuto in due redazioni, entrambe attribuite a Cipriano. La prima, più lunga, risale al 251; la datazione della seconda, più breve, rimane discussa. Forse l'opera nacque come riflessione sulle discussioni tra Cornelio di Roma e Novaziano (§ 34), perché la figura di Pie-

tro viene messa in più forte risalto. O, ciò che appare più probabile, Cipriano reagì all'argomentazione di Stefano di Roma nella controversia sul battesimo degli eretici, esaltando con molta acutezza l'unica *cathedra* alla quale partecipano alla stessa maniera tutti i vescovi.

Nelle lunghe e complicate discussioni sulla questione circa il trattamento da riservare a coloro che erano caduti nella persecuzione, Cipriano si comportò in questo modo: cercò l'unità di tutti i vescovi e comunicò per questo all'autorevole Chiesa di Roma le decisioni dei sinodi nordafricani (*Ep.* 55,6; 67,1.5, e in molti altri luoghi). La validità delle decisioni dei sinodi locali non dipendeva dall'approvazione di Roma (cf la polemica in *Ep.* 59,14; vedi anche *Ep.* 67,5ss.). Quando in Gallia e in Spagna si arrivò a dei contrasti legati alla distribuzione degli uffici e a provvedimenti di destituzione (*Ep.* 67 e 68), venne richiesta la mediazione sia di Cipriano che del vescovo di Roma. Il fatto che Cipriano chiedesse l'intervento in Gallia (*Ep.* 68,3) del suo collega romano era motivato non dalla particolare posizione giuridica di costui, ma piuttosto da ragioni geografiche e pratiche.

Nella controversia sul battesimo degli eretici (§ 22,3), tuttavia, Cipriano venne in contrasto con Stefano di Roma (254?-257). Costui si richiamava alla sua particolare posizione episcopale e al fatto di essere successore di Pietro (Cipriano, *Ep.* 75,17; scritta da Firmiliano di Cesarea nel 256); si appellava quindi a un'autorità superiore, un'argomentazione che non fu accettata né da Cipriano né dai vescovi dell'Asia Minore (Cipriano, *Ep.* 74,1; cf *Ep.* 71,3; 72,3). La controversia ebbe termine solo con la morte di tutti e due i principali interlocutori.

Bibliografia § 21: G. HAENDLER, *Zur Frage nach dem Petrusamt in der alten Kirche*, in StTh 30 (1976), 89-122; T. V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes Towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries*, London 1981; P. STOCKMEIER, *Papsttum und Petrus-Dienst in der frühen Kirche*, in MThZ 38 (1987), 19-29.

§ 21.1: P. HINCHLIFFE, *Cyprian of Carthage And the Unity of the Christian Church*, London 1974; J. HOFMANN, *Die amtliche Stellung der in der ältesten römischen Bischofsliste überlieferten Männer in der Kirche von Rom*, in HJ 109 (1989), 1-23; R. STAATS, *Die martyrologische Begründung des Romprimats bei Ignatius von Antiochien*, in ZThK 73 (1976), 461-470.

§ 21.2: M. BÉVENOT, *Episcopat et primauté chez S. Cyprien*, in EThL 42 (1966), 176-195; A. DEMOUSTIER, *Episcopat et union à Rome selon S. Cyprien*, in RSR 52 (1964), 337-369; P. A. GRAMAGLIA, *Cipriano e il primato romano*, in RSLR 28 (1992), 185-213; U. WICKERT, Sacramentum unitatis. *Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin/New York 1971.

IV. Vita cristiana

§ 22. Il battesimo

E. C. WHITAKER, *Documents of the Baptismal Liturgy*, trad. ingl., London 1960.

Tertulliano: *De bapt.*: B. LUISELLI (a cura di), t c, Torino 1968²; trad. it., Edizioni Paoline, Torino 1979; E. EVANS, t trad. ingl. c, London 1964; R. F. REFOULÉ – M. T. DROUZY, t trad. franc. c, 1952 (SC 35).
Riti battesimali (etiop.): A. SALLES, trad. franc., c, 1958 (SC 59).

Che la vita cristiana abbia inizio con il battesimo è un dato di cui si ha l'ovvio presupposto nel NT. La prassi dell'immersione si ricollega con il battesimo di penitenza di Giovanni Battista (*Mc* 1,9 e par.; *Mt* 28,19; *Mc* 16,6; *At* 2,38 e in molti altri luoghi) e non si può ricondurre né al battesimo giudaico dei proseliti (auto-battesimo) né ai riti ellenistici di purificazione. Elementi essenziali sono la conversione e il lavacro con l'acqua come inizio di una vita nuova, ripiena dello Spirito. Che il battezzando venisse completamente sommerso (*submersio*) non risulta dimostrato. Si deve pensare piuttosto a un'aspersione (*perfusio*) unitamente all'immersione (*immersio*) del battezzando. A ciò si aggiunge l'invocazione del nome divino («nel nome di Gesù»; «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»), con la qual cosa si dà espressione alla fede e alla propria rinascita in Dio. Come segno del conferimento dello Spirito Santo (*Mc* 1,8 par.; *Gv* 3,5; *1 Cor* 12,13, ecc.) servì l'imposizione delle mani.

1. La preparazione al battesimo (catecumenato)

In epoca successiva a quella apostolica le comunità istituirono periodi di preparazione al battesimo. La *Didachè* presuppone un'istruzione morale/catechetica che si ricollega alla catechesi sinagogale della cosiddetta «figura delle *due vie*» (*Did.* 7,1-4; cf 1-6; cf Barnaba 18-20). Giustino richiede «la convinzione della verità delle nostre dottrine» (*Apol.* I 61). Attorno al 215 Ippolito testimonia un periodo triennale di preparazione (*Trad. apost.* 17), che fu ampiamente praticato.

Secondo Ippolito, i neoconvertiti venivano presentati al maestro da un membro della comunità. I «garanti» confermavano la seria volontà di conversione dell'aspirante al battesimo (*Trad. apost.* 15; 20). I candidati esponevano i loro motivi e rendevano conto del loro modo di vivere: si esortavano le persone sposate alla fedeltà e gli schiavi a un adeguato comportamento nei confronti del

loro padrone. Gli schiavi di padroni cristiani avevano bisogno, inoltre, di un loro attestato. C'era inoltre tutta una serie di proibizioni o limitazioni di ambito professionale, che tenevano conto delle esigenze di carattere morale e del pericolo di rimanere corrotti da pratiche pagane. (*Trad. apost.* 16; cf § 15,3; 26,2).

Gli aspiranti al battesimo che venivano accolti, chiamati catecumeni, dovevano «ascoltare la Parola» generalmente per tre anni (*Trad. apost.* 7). A seconda del loro comportamento morale (*Trad. apost.* 20), questo tempo veniva allungato o ridotto. Qualche settimana prima del battesimo cominciava la preparazione più intensiva, caratterizzata liturgicamente da esorcismi piuttosto frequenti (*Trad. apost.* 20) e dalla preghiera della comunità. I catecumeni divenivano *competentes* (seriamente aspiranti), *electi* (prescelti) o *photizomenoi* (illuminati). Da questo momento, al più tardi, essi venivano ammessi all'ascolto del Vangelo, ma nelle liturgie della comunità venivano congedati prima della celebrazione eucaristica. Negli ultimi giorni prima del battesimo digiunavano sia i batezzandi che coloro che li assistevano (*Didachè* 7,4; Giustino, *Apol.* I 61; *Trad. apost.* 20). Durante la veglia dell'ultima notte venivano lette loro le Sacre Scritture e venivano loro impartite le ultime istruzioni.

2. L'amministrazione del battesimo

Date preferite per l'amministrazione del battesimo erano quelle di Pasqua e di Pentecoste; per Tertulliano il tempo adatto era l'intero periodo di Pentecoste (*De bapt.* 19). La cerimonia vera e propria del battesimo era ritualmente ben articolata. I momenti salienti erano, oltre all'«immersione», l'unzione con il crisma, impartita una o due volte, la «rinuncia al diavolo, al suo servizio e alle sue opere» e la professione di fede. Secondo la *Trad. apost.* 21, l'intera cerimonia del battesimo può essere ricostruita nel modo seguente:

Nel battistero:
- preghiera sull'acqua
- deposizione degli abiti
- preghiera sugli oli
- rinuncia al diavolo: domanda-risposta (*apotaxis, abrenuntiatio*)
- unzione con l'olio dell'esorcismo
- battesimo con domande battesimali o apposita professione di fede
- unzione da parte del sacerdote con l'olio del rendimento di grazie.

Nella chiesa:
- imposizione delle mani e preghiera da parte del vescovo
- unzione da parte del vescovo con l'olio del rendimento di grazie
- benedizione/suggello col segno di croce (*consignatio/sphragis*)
- bacio di pace.

Subito dopo: concelebrazione eucaristica.

Ci furono certamente delle differenze locali, ma la struttura fondamentale del rito battesimale fu unitaria. Per il Nordafrica gli atti determinanti e il loro effetto vengono descritti da Tertulliano (*De resurr. mort.* 8,3):

lavacro battesimale – purificazione
unzione – consacrazione
suggello – confermazione/rafforzamento
imposizione delle mani – conferimento dello Spirito Santo.

Il battesimo vero e proprio veniva compiuto in una vasca (*piscina*), dove il battezzando, probabilmente immerso in posizione eretta, veniva asperso tre volte con l'acqua. Quando il rito battesimale ebbe un suo sviluppo, venne a farne parte la confessione di fede. Al battezzando veniva chiesto dal battezzatore se credeva in Dio, nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, ed egli rispondeva volta per volta con la formula «Credo» (Ippolito, *Trad. apost.* 21). Il contenuto del credo battesimale concorda con altre note formule di professione, anche se il tenore delle parole risulta differente (§ 27,2-3). La professione di fede nello Spirito Santo stabiliva un legame con la Chiesa in quanto comunità, ripiena appunto dello Spirito, in cui il battezzando veniva accolto e inserito (Tertulliano, *De bapt.* 6,2). Un simbolo indipendente per la professione di fede, accanto alla formula articolata in tre domande e risposte, è documentabile solo a partire dal IV sec. (cf § 27,2-3; § 65,2).

Per motivi di decenza nel battesimo delle donne si fece ricorso all'aiuto di assistenti femminili. Nelle Chiese orientali costoro erano le diaconesse. Il luogo di battesimo dipendeva dalla effettiva situazione locale (*Didachè* 7,1: «battezzate in acqua viva!». Cf *Trad. apost.* 21; Tertulliano, *De bapt.* 4,3). Dall'inizio del III sec. furono costruiti appositi edifici (battisteri) forniti di vasca battesimale nell'ambito degli spazi destinati alle riunioni della comunità (§ 23,4).

Al battesimo seguiva la celebrazione eucaristica (Giustino, *Apol.* I 65; Ippolito, *Trad. apost.* 21). L'usanza di offrire in tale occasione «latte e miele» (Ippolito, ibidem; Tertulliano, *De corona* 3; cf *Adv. Marc.* I 14) si ricollega con il simbolismo della rinascita e della consacrazione. La promessa biblica di «un paese dove scorre latte e miele» (*Es* 3,8.17 e altrove) diede a questo rito il suo contenuto specifico.

La preparazione al battesimo e la sua amministrazione erano previste per il battezzando adulto. Fu abituale, tuttavia, anche il battesimo dei bambini (Ireneo, *Adv. haer.* II 22,4; Origene, *Comm. Rom.* 5,9; Ippolito, *Trad. apost.* 21). Se i catecumeni subivano prima del battesimo il martirio, allora la morte violenta per amore di Cristo valeva come «battesimo di sangue» (*baptismus sanguinis*). Tertulliano lo chiama «secondo lavacro» (*secundum lavacrum*) e ne giustifica il concetto con *Lc* 12,50 (*De bapt.* 16; cf Cipriano, *Ep.* 73,22, che aggiunge *Lc* 23,39-43).

3. La controversia sul battesimo degli eretici

L'esistenza di comunità cristiane diverse condusse alla questione circa il valore del rispettivo battesimo. Tertulliano rifiutò ogni battesimo che fosse al di fuori della sua Chiesa. Secondo *Ef* 4,4-6, non ci sarebbe che un unico battesimo, amministrato esclusivamente nella Chiesa cattolica (*De bapt.* 15). La Chiesa africana si attenne senza alcun compromesso a questa norma (sinodo di Cartagine del 220), con la quale fu d'accordo anche la Chiesa dell'Asia Minore (cf Cipriano, *Ep.* 75,7).

La questione divenne estremamente attuale in occasione dello scisma di Novaziano (§ 35,2). La sua « Chiesa dei puri » non riconosceva il battesimo cattolico e richiedeva un nuovo battesimo a chi intendesse farne parte. Cipriano (*Ep.* 73,2) parlò di un'« imitazione scimmiesca » e di arbitraria appropriazione « dell'unico battesimo ». Egli e il suo alleato Firmiliano di Cesarea rimasero strettamente fedeli alla prassi delle loro Chiese, secondo la quale non c'era per loro che un unico battesimo: « Al di fuori della Chiesa non vi è salvezza » (*salus extra ecclesiam non est*, *Ep.* 73,21). Un convertito doveva dunque essere battezzato. Stefano di Roma, invece, riconosceva un battesimo che fosse amministrato nel nome di Gesù Cristo (Cipriano, *Ep.* 73,14, con Fil 1,18; cf *Ep.* 75,18.20). Egli si accontentava, in una conversione, dell'imposizione delle mani come rito d'accoglienza (Cipriano, *Ep.* 74,1) e si richiamava per questo alla tradizione della sua Chiesa: « Nulla si deve introdurre al di fuori di ciò che è stato tramandato » (*nihil innovetur, nisi quod traditum est*, ibidem). All'argomento della tradizione, a dire il vero, si fece ricorso anche dall'altra parte (Cipriano, *Ep.* 71,3; 75,19; cf *Ep.* 74,9).

Per Cipriano l'azione del battesimo rappresenta unitamente il perdono dei peccati, il conferimento dello Spirito e il riconoscimento di un'unica Chiesa (*Ep.* 69,3). La Chiesa di Roma, invece, non sembra aver dato un tale peso a questa unità: il lavacro di purificazione poteva essere separato dall'imposizione delle mani che conferiva lo Spirito (Cipriano, *Ep.* 73 al vescovo Giubaiano, che simpatizzava per la posizione di Stefano). La violenta controversia, personalizzata in Stefano e Cipriano, non poté arrivare a un accomodamento. Tre sinodi celebrati a Cartagine (255 e 256) si dichiararono a favore di Cipriano (*Ep.* 70; 72); *Sententiae episcop.* 82). Dopo questo, Stefano ruppe la comunione ecclesiastica con il Nordafrica (Cipriano, *Ep.* 75,25). I tentativi di mediazione da parte di Dionigi d'Alessandria (Eusebio, *H. E.*, VII 2-9) rimasero infruttuosi. Soltanto la morte di Stefano nel 257 e la persecuzione sotto l'imperatore Valeriano posero fine alla controversia, al chiarimento della quale contribuì nuovamente Dionigi d'Alessandria accettando l'unione con il vescovo di Roma. Il sinodo di Arles del 314 mostrò ancora un cauto riguardo nei confronti della prassi nordafricana (can. 9 [8]).

Bibliografia § 22: J. DANIÉLOU, *La catéchése aux premiers siècles*, Paris 1968; E. DASSMANN, *Sündervergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömnmigkeit und Kunst*, Münster 1973; A. JILEK, *Initiationsfeier und Amt: Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche*, Frankfurt 1979; H. KIRSTEN, *Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien*, Berlin 1960; G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, Kassel 1970 (Leiturgia 5, 1-348); K. MAC DONNELL, *Christian Initiation And Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First VIII Centuries*, Collegeville 1991; R. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung*, Freiburg 1983² (HDG IV 2); G. A. NOCILLI, *La catechesi battesimale ed eucaristica di San Giustino martire*, Bologna 1990; V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto 1988; K. THRAEDE, *Exorzismus*, in RAC 7 (1969), 44-117; E. YARNOLD, *Baptism And the Pagan Mysteries in the IV Century*, in HeyJ 13 (1972), 247-267; J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins And Early Development*, Nimwegen 1962.

§ 22.2: I. ABRAMOWSKI, *Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel – ein Versuch*, in ZThK 81(1984), 417-446; J. BETZ, *Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht*, in ZKTh 106 (1984), 1-26; 167-185; E. FÄRBER, *Der Ort der Taufspendung*, in ALW 13 (1971), 36-114; E. FERGUSON, *Inscriptions And the Origin of Infant Baptism*, in JThS 30 (1979), 37-46; P. A. GRAMAGLIA, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Brescia 1973; C. MUNIER, *Initiation chrétienne et rites d'onction (IIe – IIIe siècle)*, in RevSR 64 (1990), 115-125; 217-234; E. NAGEL, *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.-5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus*, Frankfurt 1980.

§ 22.3: M. BÉVENOT, *Cyprian's Platform in the Rebaptism Controversy*, in HeyJ 19 (1978), 123-142; J. FISCHER, *Zu den Konzilien in Karthago im Jahr 255, im Frühjahr 256 und im Spätsommer 256*, in AHC 14 (1982), 227-240; 15 (1983), 1-14; 16 (1984), 1-39; H. KIRCHNER, *Die Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom und seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche*, in ZKG 81 (1970), 290-307.

§ 23. La liturgia della comunità cristiana

J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, t, 1935-1937 (Flor Patr, Fasc. VII 1-5); J. BECKMANN, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, t trad. ted., Gütersloh 1956.

1. L'eucaristia

Il legato neotestamentario («Fate questo in memoria di me», *Lc* 22,19; *1 Cor* 11,24-25) rimase determinante per la celebrazione eucaristica delle comunità cristiane, che venne denominata «frazione del pane», «cena del Signore», «rendimento di grazie» o «sacrificio». La sua cornice esteriore fu un comune banchetto, con rito e preghiere che si rifacevano chiaramente alle usanze conviviali e al modo di pregare del giudaismo. Nel II sec. l'eucaristia venne separata dalla celebrazione domestica della cena. Mentre in *Didachè* 9-10 la celebrazione, con il «rendimento di grazie sul vino e sul pane» che ricorda la cena

di Gesù con i discepoli, ma senza un rapporto con la sua morte, viene ancora intesa come un banchetto, *Didachè* 14 stabilisce la frazione del pane in rendimento di grazie nel giorno di domenica, senza accennare a un comune pasto.

Giustino descrive la forma ulteriormente sviluppatasi della celebrazione come lode, rendimento di grazie e sacrificio (*Apol.* I 65-67; *Dial.* 41,1; 117,2; cf Ireneo, *Adv. haer.* I 13,2; III 18,2; IV 17,5-6; IV 18,5-6; *Acta Johannis* 109). Egli attesta la bipartizione tra liturgia della parola ed eucaristia. Della prima parte facevano parte letture dalle «memorie degli apostoli e dagli scritti dei profeti», l'omelia e la comune preghiera d'intercessione (cf I Lettera di Clemente 40-61). Il bacio di pace come segno di comunione terminava questa parte. Subito dopo colui che presiedeva la celebrazione pronunciava sulle offerte del pane e del vino il rendimento di grazie, confermato dall'Amen della comunità. Poi le offerte, cioè «il pane e il vino che con la loro trasformazione erano diventati carne e sangue di Gesù» (*Apol.* I 66), venivano distribuite ai presenti.

La stessa informazione ci viene fornita dalle *Costituzioni* d'Ippolito. Poiché Ippolito descrive lo svolgersi della celebrazione eucaristica nel contesto di una consacrazione episcopale, al posto della liturgia della parola c'era la consacrazione (cf Giustino, *Apol.* I 65, dove, a questo posto, c'è il battesimo). Per la liturgia eucaristica Ippolito cita un canone (o «preghiera eucaristica») che viene considerato come testo esemplare (cf *Trad. apost.* 9); esso viene introdotto dal dialogo tra sacerdote e fedeli in uso ancora oggi (*Trad. apost.* 4). Quanto al canone, esso risulta chiaramente strutturato nel modo seguente:

- ringraziamento anamnetico (o anamnesi) per l'evento di Cristo;
- narrazione dell'istituzione con il memoriale della morte e risurrezione;
- invocazione dello Spirito Santo (epiclesi).

Le notizie che abbiamo dal III sec. trovano una loro collocazione in questa cornice già formata di liturgia della parola e dell'eucaristia. Pur con tutte le differenze, l'azione centrale della liturgia eucaristica è costituita dal rito del pane e del calice nel contesto del canone. Nell'Africa settentrionale la liturgia venne celebrata per la prima volta in lingua latina. Tertulliano e Cipriano preferiscono indicare la celebrazione eucaristica con il termine *sacrificium*, o con l'uso dei verbi *offerre* e *sacrificari*, con i quali si dà maggiore risalto al carattere sacrificale. I due scrittori nordafricani testimoniano anche, per la prima volta, l'offerta dell'eucaristia per i defunti (Tertulliano, *De corona* 3; Cipriano, *Ep.* 1,2).

La celebrazione comunitaria dell'eucaristia aveva luogo generalmente di domenica (Giustino, *Apol.* I 67: giorno della creazione e della risurrezione). Tertulliano menziona la celebrazione anche nei giorni stazionali (*De orat.* 19; cf § 25,1); Cipriano conosce il «sacrificio» quotidiano (*Ep.* 57,3; cf 63,16; Tertulliano, *De orat.* 18). La comunità veniva insistentemente esortata a partecipare alla celebrazione, perché questa garantiva ai fedeli l'unità con il Signore innalzato

e ne rendeva tangibile la comunione al di là dello spazio e del tempo. Ai partecipanti viene anche promesso, nel III sec., che riceveranno aiuto e forza per affrontare le fatiche quotidiane. «Chi prega in chiesa riuscirà a superare i mali di ogni giorno» (*Trad. apost.* 41). Non manca un'energica esortazione al rispetto davanti alla celebrazione eucaristica e al «corpo di Cristo» (*Trad. apost.* 37; Tertulliano, *De corona* 3,4). Risalgono al III sec. anche racconti meravigliosi sull'eucaristia (Cipriano, *De lapsis* 25; Eusebio, *H. E.* VI 44; Dionigi d'Alessandria).

2. La comunione

La celebrazione eucaristica includeva la comunione, termine con cui è stata chiamata la prassi di ricevere le specie del pane e del vino («offerte») mutate in corpo e sangue di Cristo. Come segno di unità e di distinzione nello stesso tempo queste venivano amministrate solo ai battezzati (*Didachè* 9,5), i soli che potevano partecipare alla liturgia eucaristica. I fedeli ricevevano la comunione sotto le due specie. Agli assenti essa veniva portata solo nella specie del pane. Anche coloro che avevano partecipato alla celebrazione potevano portare con sé il corpo del Signore per una comunione domestica (Cipriano, *De lapsis* 25).

Che la comunione si dovesse ricevere a digiuno viene accennato da Tertulliano (*Ad uxorem* II 5,3; cf Ippolito, *Trad. apost.* 36); l'uso deve essere risultato dal fatto che la celebrazione avveniva di primo mattino, e in seguito può essersi collegato con l'idea di un digiuno come preparazione per ricevere la comunione.

Non è dimostrabile una segretezza cultuale (disciplina dell'arcano) per quanto riguarda la dottrina sull'eucaristia. Gli apologeti hanno ripetutamente espresso il loro rincrescimento di non poter riferire la verità sulle loro riunioni e sulle loro dottrine (Tertulliano, *Apol.* 2,3-6 e in altri luoghi). Deve essersi trattato, in genere, di un riserbo di natura catechetica/pedagogica, che trovava in *Mt* 7,6 la sua giustificazione (Tertulliano, *De praescr.* 26,1; 41,2; cf Cipriano, *Testimonia* 3,50.53). Si favorì un'introduzione prudente e graduale nella dottrina e nella prassi cristiana. Questo tipo d'istruzione risulta particolarmente accentuato nel sistema di Clemente d'Alessandria e di Origene, che intende condurre dalla semplice fede (πίστις) alla piena conoscenza (γνῶσις).

3. L'agape

Fino a quando la celebrazione eucaristica formò un tutt'uno con il pasto comune poté essere chiamata anche «agape». Dopo che l'eucaristia divenne celebrazione autonoma, l'agape rimase come banchetto collettivo e fraterno. Ce ne offrono la testimonianza, tra gli altri documenti, la *Didachè* 11,9 («preparare

un'unica tavola»), il pasto di cui parlano gli *Acta Pauli* (25), con pane, erbaggi e acqua, che «si prendevano con grande gioia», come anche l'ultimo pasto dei martiri (*Passio Perpetuae* 17). Nelle comunità che andavano crescendo l'agape divenne una celebrazione per gruppi minori (Clemente d'Alessandria, *Strom.* IV 10,1; *Paed.* II 4-8) ed espressione di «socievolezza cristiana». Tertulliano descrive l'uso (*convivium, cena, triclinium, discumbere*) e la stilizzazione del banchetto con l'adozione di forme paraliturgiche (*Apol.* 39,14-19). Egli ne sottolinea lo scopo caritativo (*Apol.* 39,16), ciò che si ricava anche dalle indicazioni di Ippolito: i banchetti fraterni (*Trad. apost.* 26: *cena communis*) venivano controllati dal clero ed organizzati a supporto della celebrazione eucaristica (27-28). Il cibo somministrato prendeva il nome di *eulogia* (26). Da questa agape comune l'ordinamento ecclesiastico d'Ippolito distingue la mensa speciale per le vedove bisognose d'assistenza (30: *De cena viduarum*), che rientra nell'ambito della carità comunitaria (cf Didascalia siriaca II 28; *Const. apost.* II 28). In epoca più tarda l'agape venne ancora conosciuta solo come parte del sostegno comunitario ai poveri, che veniva fornito dai cristiani di condizione agiata.

4. Il luogo di riunione

Il luogo messo sporadicamente a disposizione della comunità divenne nel corso del II secolo separato da quello fisso usato per le riunioni. Si trattava di case private con più ambienti (cf Origene, *Hom.* Ex. 12,2), che venivano adattate per gli scopi di una comunità cristiana (*domus ecclesiae*). Di un simile adattamento c'informano le Pseudo-Clementine, *Recog.* 10,71,2 (che lo fanno risalire anacronisticamente al tempo di Pietro). Lo spazio vero e proprio riservato al servizio divino all'interno della casa deve essere stato proporzionato alla consistenza della comunità. Già la Didascalia siriaca testimonia un saldo ordinamento di coloro che prendevano parte al servizio divino (II 57,2-7); *Const. apost.* II 57, 2-4). Nelle grandi città debbono esserci state più case di questo tipo per le comunità cristiane. A Roma se ne può supporre la presenza tra alcune delle cosiddette «chiese titolari». Il «titolo» (*titulus*) è il nome del proprietario di un fondo e dell'edificio su di esso costruito. Il titolo di un proprietario privato di un'antica *domus ecclesiae* si trasformò più tardi, in parte, nel titolo di un santo: per es. *titulus Clementis* = chiesa di S. Clemente.

Purtroppo, difficilmente le testimonianze letterarie possono essere sostenute da reperti archeologici. Soltanto a Dura-Europos, sull'Eufrate, poté essere scavata una *domus ecclesiae* ivi istituita attorno al 232, dove è evidente l'adattamento di una casa privata per il servizio liturgico di una comunità (ambiente per le riunioni, ambiente per il battesimo [?] ed altri ambienti disposti attorno a un cortile interno). L'ambiente indicato per il battesimo era decorato con affreschi che mostravano scene bibliche. La *domus ecclesiae* risulta trasformata, così, in una chiesa.

Insieme a questa trasformazione si ebbe anche un mutamento linguistico: la casa della comunità o «casa di Dio» (Ippolito, *Comm. Dan.* 1,20; cf 1,7; Clemente d'Alessandria, *Strom.* VII 29,4) venne detta senz'altro *chiesa*, prese cioè il nome di «assemblea» (*ecclesia*): Tertulliano, *De fuga* 3,3,2; *De idol.* 7,1; *Adv. Val.* III 1 («casa della nostra colomba»). Le *domus ecclesiae* divennero sul finire del III sec. più numerose ed anche più imponenti (Porfirio, *Fragm.* 76). Le chiese, che sorsero subito dopo l'ultima persecuzione, sono difficilmente immaginabili senza realtà precedenti (per es. a Tiro, Salona ed Aquileia).

A parte Dura-Europos, non è possibile dire qualcosa sullo sviluppo artistico dei luoghi destinati alle riunioni cristiane nel III sec. L'arte cristiana cominciò come arte religiosa minore, in forma di decorazione di oggetti d'uso corrente con simboli cristiani: colomba, pesce, nave ecc. (Clemente d'Alessandria, *Paed.* III 59,2). Tertulliano polemizzò contro l'immagine del pastore su calici usati dai cristiani, stabilendo un rapporto tra questa rappresentazione di per sé neutra e *Lc* 15,4-7 (cf § 69,4). La comunità cristiana ebbe sicuramente sotto il vescovo Zefirino (198/199-217) un suo proprio cimitero (catacombe di Callisto). Gli ambienti furono decorati, certamente per iniziativa privata, con pitture di scene bibliche che dovevano esprimere il messaggio della salvezza e della redenzione: Daniele nella fossa dei leoni, Noè nell'arca, Giona, la risurrezione di Lazzaro, ecc. Accanto alle scene bibliche si svilupparono immagini della vita cristiana con analoghe espressioni di contenuto: battesimo, agape/eucaristia, Cristo come maestro e salvatore.

Bibliografia § 23: J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der christlichen Väter*, 2 voll., Freiburg 1955-1963; J. BETZ, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik*, Freiburg 1979 (HDG IV 4a); P. F. Bradshaw, *Gottesdienst IV*, in TRE 14 (1985), 39-42; G. Delling – G. Gretschmar, *Abendmahl II-III 1*, in TRE 1 (1977), 47-49; K. Gamber, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit*, Regensburg 1976; F. Kalb, *Liturgie I*, in TRE 21 (1991), 358-377; E. Keller, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit*, Freiburg/Schw. 1989; G. Kretschmar, *Abendmahlsfeier [mit Q]*, in TRE 1 (1977), 229-278; H. B. Meyer, *Von Herrenmahl zur Eucharistiefeier (1.-4. Jh.)*, in H. B. Meyer (a cura di), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, vol. 4, Regensburg 1989, 87,129; C. A. Rijk, *Jewish-Christian Relations And Liturgy*, in QLP 52 (1971), 125-140; W. Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études Patristiques*, Paris 1986; V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Roma 1984²; W. Schütz, *Der christliche Gottesdienst bei Origenes*, Stuttgart 1984; A. Stuiber, *Eulogia*, in RAC 6 (1966), 900-928; L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Münster 1987.

§ 23.1: A. Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington 1981; K. Gamber, Sacrificium missae. *Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche*, Regensburg 1980; K. Gamber, *Die Eucharistia der* Didache, in EL 101 (1987), 3-32; B. Grimonprez-Damm, *Le «sacrifice» eucharistique dans la Didachè*, in RevSR 64 (1990), 9-25; J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte. Documents et études*, Roma 1970; L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucha-*

ristieverständnisses, Innsbruck 1978; M. LODS, *Préface eucharistique et confession de foi. Aperçu sur les premiers textes ligurgiques chrétiens*, in RHPhR 59 (1979), 121-142; J. W. RIGGS, *From Gracious Table to Sacramental Elements. The Tradition History of* Didache *9 And 10*, in SecCen 4 (1984), 83-101; C. VOGEL, *Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non traditionelles*, in Aug. 20 (1980), 401-410;

§ 23.3: J. HADOT, *Les repas communautaires dans les Églises primitives*, in B. Plongeron (a cura di), *Le christianisme populaire*, Paris 1976, 25-60; W. P. HAUSCHILD, *Agapen I*, in TRE 1 (1977), 748-753.

§ 23.4: J. BOGUNIOWSKI, Epi to auto. *Die älteste christliche Bezeichnung des liturgischen Raumes*, in EL 102 (1988), 446-455; P. du BOURGUET, *Premières scènes bibliques dans l'art chrétien*, in C. Mondésert (a cura di), *Le mond grec ancien et la Bible*, Paris 1984, 233-256; J. COTTIN, *Jésus-Christ en écriture d'images: premières répresentations chrétiennes*, Genève 1990; C. DELVOYE, *L'art paléochrétien en Occident avant Constantin*, in «Problèmes d'histoire du christianisme» 12 (1983), 5-23; K. GAMBER, Sancta sanctorum. *Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums*, Regensburg 1981; T. KLAUSER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, in JAC 1-10 (1958-1967); W. RORDORF, *Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?*, in ZNW 55 (1964), 110-128; G. F. SNIJDER, Ante pacem. *Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Macon 1985; K. WEITZMANN – H. L. KESSLER, *The Frescoes of the Dura Synagogue And Christian Art*, Washington 1990.

§ 24. La penitenza

H. KARPP, *Die Buße*, t trad. ted., Zürich 1969; C. de VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, trad. franc., Paris 1966.

Tertulliano, *De paen.*: C. MUNIER, t trad. franc c, 1984 (SC 316).

1. La remissione dei peccati dopo il battesimo

Le comunità post-apostoliche erano convinte della possibilità della remissione dei peccati anche dopo il battesimo. La confessione (ἐξομολόγησις) dei peccati, la reciproca ammonizione e la comune intercessione (I Lettera di Clemente 2,3-6), come anche le classiche azioni penitenziali, la preghiera, il digiuno e l'elemosina, sono pratiche, prese dalla pietà sinagogale, che risultano diffuse fin dai primi tempi (I Lettera di Clemente 52,1; 60,1-3; Tertulliano, *De paenitentia* 9-12). La *Didachè* testimonia la confessione nel contesto liturgico (*Didachè* 14,1). Gravi mancanze venivano espiate con una temporanea esclusione dalla vita comunitaria (I Lettera di Clemente 54,2-3; *Didachè* 15,3-4).

Di una discussione all'interno della Chiesa sulla possibilità della penitenza e della remissione dei peccati si ha indizio nel «Pastore d'Erma» (*Mand.* IV 3; cf

§ 37,6). Erma distingue tra remissione dei peccati nel battesimo (ἄφεσις) e penitenza che porta alla conversione dopo il battesimo (μετάνοια), che egli difende in maniera decisa. Ma egli limita la nuova possibilità di conversione nella prospettiva dell'attesa di una venuta ormai imminente: essa è valida solo una volta. Non conosce limiti, invece, per quanto riguarda la natura dei peccati. Persino i peccati più gravi, come l'apostasia dalla fede e l'adulterio, possono essere perdonati. L'esortazione di Erma, «Fate quindi penitenza, utile a voi» (*Agite enim poenitentiam utilem vobis*, *Sim.* IX 32,5), implica il riferimento alla santità della Chiesa e ha in essa la sua motivazione (*Visio* III: immagine della torre; *Sim.* VIII: immagine del salice); l'azione penitenziale viene controllata dai capi e dai sacerdoti (*Visio* II 4,3; III 9,7-10).

Nell'epoca successiva rimase la possibilità di fare penitenza una sola volta dopo il battesimo. Essa era ammessa per i cosiddetti peccati capitali di apostasia, impudicizia e omicidio (cf At 15,20) e doveva rendere possibile la «nuova formazione dell'uomo» (II Lettera di Clemente 8,2). Tertulliano chiamò questa remissione dei peccati «seconda penitenza» (*poenitentia secunda*, *De paenit.* 7,10; 7,2: «seconda o ultima speranza», *secunda vel ultima spes*). Nel suo periodo montanista, tuttavia, egli negò ogni possibilità di perdono da parte della Chiesa (Tertulliano, *De pudicitia* 21,7-9). Egli ritenne i tre peccati capitali come *delicta irremissibilia*, peccati imperdonabili che comportavano un'esclusione dalla comunione ecclesiale per tutta la vita. I montanisti legavano il potere ecclesiastico di rimettere i peccati ai soli profeti, o «pneumatici» (*spiritalis homo*; cf Tertulliano, *De pud.* 21,17: «Quindi, sarà certamente la Chiesa a perdonare i peccati, ma la Chiesa che è lo Spirito, attraverso un uomo spirituale, e non la Chiesa in quanto insieme di vescovi»). A tale rigorismo si opposero vescovi delle Chiese maggiori (Tertulliano, *De pud.* 1: Agrippino di Cartagine; Ippolito, *Refut.* 9,12: Callisto). Essi intesero la Chiesa come comunione di peccatori e santi e in tal senso interpretarono le parabole del Regno di Dio (*Mt* 13 par.) ed altri testi neotestamentari (per es. *Lc* 15; *Gv* 10,11-15) (Tertulliano, *De pud.* 7). La comune ecclesiologia insistette nel difendere il potere di rimettere i peccati da parte della Chiesa, e continuò ad attribuire tale potere ai suoi ministri.

2. La prassi penitenziale ecclesiastica

Un ordinamento della prassi penitenziale ecclesiastica si può dimostrare nel III sec. Regole e controlli erano nelle mani del vescovo, al quale era stato conferito con la consacrazione il mandato per la remissione dei peccati, il diritto di «legare e sciogliere» (Ippolito, *Trad. apost.* 3; cf Pseudo-Clementine, *Hom.* 3,72-4). Tuttavia, questa esclusività del mandato di rimettere i peccati attraverso il vescovo non si affermò senza contestazione. Ne vantarono il diritto anche

i detentori di un potere carismatico di guarigione. Dopo la persecuzione deciana si fece ricorso alle «lettere di pace» (*libelli pacis*) dei martiri e confessori per eludere questo potere esclusivo dei vescovi.

Elemento costitutivo per la prassi penitenziale ecclesiastica fu la confessione dei peccati (*exhomologesis*, riconoscimento con le parole e l'azione penitenziale). L'ammonizione (*correptio*) del vescovo faceva vedere al peccatore la gravità della sua mancanza e lo inseriva nella classe dei penitenti. Le opere di penitenza e la loro durata venivano stabilite individualmente secondi il grado di gravità della mancanza commessa. In questo periodo al penitente veniva riservato un trattamento simile a quello del catecumeno: all'introduzione graduale nella comunità corrispondeva un altrettanto graduale reinserimento (Tertulliano, *De paen.* 9,4; Cipriano, *De lapsis* 24; ecc.). Egli poteva partecipare soltanto alla liturgia della parola, doveva compiere le sue azioni penitenziali «nel cilicio e nella cenere» (*Mt* 11,21) e veniva raccomandato alla preghiera della comunità. Alla fine del periodo di penitenza aveva luogo la «riconciliazione». Attraverso l'imposizione delle mani da parte del vescovo gli veniva concesso il perdono, insieme alla piena comunione con la Chiesa.

La Didascalia siriaca, che richiede dal vescovo una severa ammonizione dei peccati (II 11-18; cf *Const. apost.* II 11-18), non sembra conoscere la prassi di una riconciliazione da concedersi una sola volta. C'è ancora dietro, forse, la prassi dell'interdetto in uso nella sinagoga. Inoltre, il catalogo dei peccati della Didascalia supera ampiamente i tre peccati capitali, ciò che richiede un più frequente perdono. La testimonianza siriaca richiama l'attenzione su differenze nella prassi penitenziale della Chiesa antica.

3. Penitenza ordinaria e medicinale

La penitenza ecclesiale si praticava solo in rapporto ai peccati gravi che pesavano pubblicamente sulla comunità. Nelle sue mancanze ordinarie il cristiano rimaneva solo. Con digiuni, elemosine, preghiere pubbliche e private, gli rimanevano aperte varie strade per arrivare al perdono. In questo non c'erano limitazioni. Sotto questo aspetto il cristiano rimaneva peccatore e penitente per tutto il corso della sua vita. Clemente d'Alessandria e soprattutto Origene trattarono il peccato principalmente sotto questo aspetto personale. Essi lo considerarono come malattia individuale, cui si doveva porre rimedio in un processo di educazione e guarigione da protrarre per tutta la vita. Questa guarigione non si poteva procurare con un solo atto giudiziario, né spettava unicamente al vescovo, anche se Origene richiamava espressamente l'attenzione sulla prassi penitenziale vescovile-ecclesiale e raccomandava addirittura uno scrupoloso controllo sui membri peccatori della comunità. Anche il cristiano perfetto poteva prestare un aiuto terapeutico ai suoi fratelli (cf Clemente d'Alessandria, *Quis di-*

ves 41,1-6; Origene, *Hom. Jos.* 7,6; *Hom. Ps.* 37 [38] 19, II 6). Questa dottrina sul peccato e la relativa concezione della penitenza influirono più tardi nella prassi penitenziale del monachesimo, che affidò la guarigione del peccatore e il perdono dei peccati al potere di un monaco spiritualmente dotato.

Bibliografia § 24: G. A. BENRATH, *Buße V 1,* in TRE 7 (1981), 452-458; V. FATTORINI – G. PICENARDI, *La riconciliazione in Cipriano di Cartagine* (ep. *55) e Ambrogio di Milano* (De paenitentia), in Aug. 27 (1987), 377-406; I. GOLDHAHN-MÜLLER, *Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jahrhundert bis Tertullian,* Göttingen 1989; J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche,* Freiburg 1955; P. HENNE, *La pénitence et la rédaction du Pasteur d'Hermas,* in RB (1991), 358-397; L. ORABONA, *Etica «penitenziale» di Cipriano e aspetti politico-sociali del cristianesimo nel III secolo,* in VetChr 27 (1990), 273-302; B. POSCHMANN, Paenitentia secunda. *Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes,* Bonn 1940; K. RAHNER, *Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen,* Einsiedeln 1973 (Schriften zur Theol. 11); P. SAINT-ROCH, *La pénitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Gregoire le Grand,* Città del Vaticano 1991; H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbug,* Freiburg 1978 (HDG IV 3).

§ 24.1: J. BERNHARD, *Excommunication et pénitence – sacrement aux premiers siècles de l'Église. Contribution canonique,* in RDC 15 (1965), 265-281, 318-330; 16 (1966), 41-70; W. RORDORF, *La rémission des péchés selon la* Didache, in «Iren» 46 (1973), 283-297.

§ 24.2: S. HÜBNER, *Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian,* in ZKTh 84 (1962), 49-84; 171-215.

§ 25. Giorni e tempi santificati

R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica,* Torino 1981; W. RORDORF (a cura di), *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche,* t trad. ted., Zürich, ecc. 1972 (TC 2) (trad. it. *Sabato e Domenica nella Chiesa antica,* Torino 1979.

1. Il digiuno

Il digiuno cultuale fu in uso sia nel paganesimo greco-romano che nel giudaismo. L'Antico Testamento menziona determinati giorni di digiuno nei quali il popolo ebraico non prendeva cibo «fino a sera» (*Gdc* 20,26; *1 Sam* 14,24). Inoltre, furono istituiti alcuni giorni di digiuno, tra i quali nel giudaismo figurano abbastanza regolarmente il Lunedì e il Giovedì (*Didachè* 8,1). L'uso cristiano si riallacciò direttamente a questa prassi. Come giorni fissi di digiuno furono considerati fin dai primi tempi il Mercoledì e il Venerdì (ibidem; Tertulliano, *De ieiun.* 2,3; Clemente d'Alessandria, *Strom.* VII 75,2). I due giorni erano certa-

mente caratterizzati da liturgie comuni. La Chiesa latina chiamò questo tipo di riunione con il nome di *statio*, che divenne poi anche una denominazione dello stesso digiuno (Tertulliano, *De ieiun.* 10; e già prima Erma, *Sim.* V 1,1-2). In oriente questi due giorni furono dichiarati molto presto come giorni di digiuno obbligatorio, mentre in occidente la loro osservanza fu lasciata allo zelo personale. Qui, nel corso del III sec., si raccomandò anche il Sabato come giorno aggiuntivo di digiuno (Sinodo di Elvira, can. 26; rifiutato da Tertulliano, *De ieiun.* 14,3; Ippolito, *Comm. Dan.* 4,20,3). Prima del battesimo si digiunava per prepararsi a ricevere il dono particolare della grazia (*Didachè* 7,4; Ippolito, *Trad. apost.* 20). Il digiuno ritenuto come tradizionale «opera buona» e azione penitenziale riconosciuta ampliò le prospettive di questa prassi. Come preparazione opportuna alla Pasqua si sviluppò il digiuno pasquale annuale, che originariamente, tuttavia, durava solo pochi giorni (menzionato per la prima volta da Ireneo: Eusebio, *H. E.* V 24,12). In *Mt* 9,15 par. troviamo per questa prassi una particolare motivazione (Tertulliano, *De ieiun.* 2,2).

2. La Domenica

Per il giudaismo fu il Sabato il giorno della settimana santificato dal servizio divino e dall'interruzione dell'attività lavorativa. Per i giudeo-cristiani esso conservò inizialmente questa prerogativa; a difesa della sinagoga, il Sabato fu anche per essi giorno riconosciuto di riposo. I cristiani convertiti dal paganesimo si staccarono fin dall'inizio da questa pratica e distinsero il «primo giorno della settimana» (*1 Cor* 16,2; *At* 20,7) come giorno del Signore (κυριακή ἡμέρα, *dies dominica*, Ap 1,10). In tale giorno le comunità si riunivano per la celebrazione del banchetto in memoria del Signore (*Didachè* 14,1; Giustino, *Apol.* I 67). Questo ricordo conferì al giorno il suo carattere festivo (Tertulliano, *De orat.* 23,2: preghiera permanente), anche quando ad esso non si garantiva il riposo dal lavoro.

3. Giorni e tempi festivi

Il cristianesimo primitivo conobbe soltanto due feste annuali: Pasqua e Pentecoste. Entrambe hanno la loro origine nell'Antica Alleanza (festa della Pasqua [*pesah* ebraica] e festa annuale della mietitura), ma ricevettero un nuovo contenuto: Pasqua come ricordo annuale di ringraziamento per la morte e risurrezione del Signore, Pentecoste come tempo dell'invio dello Spirito Santo. Abbiamo una descrizione del contenuto e della forma della celebrazione pasquale dei primi cristiani nella *Epistula Apostolorum* 15-18 e nelle omelie pasquali di Melitone di Sardi e dello Pseudo-Ippolito. La Pasqua cristiana veniva celebrata in una

liturgia notturna che durava fino al «canto del gallo» di primo mattino. La festa del cinquantesimo giorno (*Pentecoste*) successivo alla festa di Pasqua è testimoniata per la prima volta in Asia Minore (*Ep. Apost.*) e risulta poi abbondantemente documentata per il III sec. (Tertulliano, *De orat.* 23,2; *De bapt.* 19; Ippolito, *Trad. apost.* 33; Origene, *C. Cels.* 8,22).

Clemente d'Alessandria, *Strom.* I 146,1, dà notizia di una celebrazione annuale del battesimo di Gesù il 6 gennaio presso la setta gnostica di Basilide. Il pretesto per questa celebrazione può essere stato offerto dalla loro particolare cristologia, mentre la scelta del tempo può essere stata ispirata dalla religione egiziana: dalla nascita del dio sole Eone dalla vergine Core, o da un giorno festivo del culto del Nilo. Il 6 gennaio divenne festa cristiana dell'Epifania solo nel IV sec. e per la prima volta in Egitto (cf § 68,2).

La venerazione dei martiri accentuò ulteriormente in senso cristiano il calendario annuale. Fin dal martirio del vescovo Policarpo di Smirne le comunità cristiane cominciarono a celebrare la memoria annuale dei loro martiri. La commemorazione fu inizialmente limitata alle rispettive comunità interessate (*Mart. Polycarpi* 18,3). Nel corso del III secolo le varie comunità si scambiarono queste feste commemorative, arricchendo così il calendario festivo cristiano (cf § 69).

4. La controversia sulla Pasqua

Secondo Eusebio (*H. E.* V 23,1), in Asia Minore la Chiesa celebrava la sua festa annuale di Pasqua, «per un'antica tradizione», «il quattordicesimo giorno del mese di nisan», quindi nel primo plenilunio dopo l'equinozio di primavera, in concidenza con la Pasqua ebraica. Questa cosiddetta **prassi quartodecimana** può certamente vantare una maggiore antichità. La sua festa pasquale era la Pasqua interpretata dai cristiani in senso escatologico, che comprendeva anche la passione, la morte e la risurrezione del Signore. Le altre Chiese si orientarono secondo il rispettivo calendario locale (a Roma ed Alessandria c'erano differenze di computo per equiparare l'anno lunare all'anno solare) e stabilirono la data della Pasqua nella Domenica dopo l'inizio del plenilunio di primavera (**prassi domenicale**). La celebrazione della settimana santa collegata con la Pasqua mise qui in primo piano la risurrezione del Signore, che non era certamente scindibile dal ricordo della passione e morte. La differenza di prassi non arrecava eccessivo disturbo e in qualche caso venne rispettata, come dimostra l'incontro (attorno al 150) tra i vescovi Policarpo di Smirne e Aniceto di Roma (*H. E.* V 24,16).

Sotto il papa **Vittore I** (189-198) si arrivò a una violenta controversia sulla data della Pasqua. Egli sosteneva decisamente e senza alcun compromesso la prassi domenicale, mentre il vescovo Policrate di Efeso difendeva con altrettanta decisione la prassi quartodecimana. La controversia sfociò in una scissione:

Vittore cercò di escludere i quartodecimani dalla Chiesa (Eusebio, *H. E.* V 24,9; cf § 21,1). Non si riuscì, per allora, a raggiungere un accordo per una data comune della festa di Pasqua.

Allo scopo di fornire un computo unitario per la data della Pasqua, Ippolito di Roma compilò un po' più tardi una tabella pasquale, per altro lacunosa, sulla base di un ciclo solilunare di sedici anni che doveva risultare favorevole alla prassi domenicale (*De Pascha computus*; cf Eusebio, *H. E.* VI 22,1). Nel III sec. s'impose a Roma il ciclo di ottantaquattro anni di Augustale (cosiddetto *Laterculus*), ad Alessandria il computo pasquale di Anatolio di Laodicea (attorno al 277); esso derivava, in connessione con calcoli di Metone di Atene (432 a.C.), da un ciclo di diciannove anni.

Bibliografia § 25,1: H. ACHELIS, *Fasttage*, in RAC 7 (1969), 500-524; R. ARBESMANN, *Fasten*, in RAC 7 (1969), 447-493; H. MANTEL *et al.*, *Fasten/Fasttage II-III*, in TRE 11 (1983), 45-59; H. J. SIEBEN, *Jeûne*, in DSp 8 (1974), 1164-1179.

§ 25.2: S. BACCHIOCCHI, *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, Roma 1972 (franc. 1984); C. S. J. MOSNA, *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*, Roma 1969; R. L. ODOM, *Sabbath And Sunday in Early Christianity*, Washington 1977; W. RORDORF, *Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. Der gegenwärtige Stand der Forschung*, in LJ 31 (1981), 145-158; W. RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich 1962; R. STAATS, *Die Sonntagnachtgottesdienste der christlichen Frühzeit*, in ZNW 66 (1975), 242-263.

§ 25.3: T. KLAUSER, *Fest*, in RAC 7 (1969), 747-766; F. MANN, *Epiphaniasfest I*, in TRE 9 (1982), 762-769; H. MERKEL, *Feste und Feiertage IV*, in TRE 11 (1983), 115-132; E. PAX, *Epiphanie*, in RAC 5 (1962), 832-909.

§ 25.4: N. BROX, *Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des 2. Jahrhunderts*, in ZKG 83 (1972), 291-324; V. GROSSI, *La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo*, in Aug. 16 (1976), 557-571; W. HUBER, *Passah und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin 1969; B. LEMOINE, *La célébration de Pâque d'après les littératures homilétiques quartodécimanes du deuxième siècle et pseudo-chrysostomienne du quatrième*, in QLP 74 (1993), 17-29; B. LOHSE, *Das Passahfest der Quartadecimaner*, Gütersloh 1953; V. PERI, *La data della Pasqua. Nota sull'origine e lo sviluppo della questione pasquale tra le chiese cristiane*, in VetChr 13 (1976), 319-348; G. VISONÀ, *Pasqua quartodecimana e cronologia evangelica della Passione*, in EL 102 (1988), 259-315.

§ 26. I cristiani nella società dell'Impero Romano

A. HAMMAN, *Das Gebet in der Alten Kirche*, t trad. ted., Bern 1989 (7C 7); D. G. HUNTER, *Marriage in the Early Church*, trad. ingl., Minneapolis 1992; M. G. MARA, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo,* trad. it., Roma 1980; C. MUNIER, *Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.- 3. Jah.)*, t trad. ted., Bern 1987; E. PUCCIARELLI, *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, t trad. it. c, 1987 (BPat 9); V. L. WIMBUSH, *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*, trad. ingl., Minneapolis 1990.

Clemente d'Alessandria, Cipriano, Origene, Tertulliano: cf §§ 39-40.

1. Chiamati fuori da questo mondo

Nella situazione di diaspora della Chiesa primitiva si richiedeva ai cristiani una certa distanza nei confronti dell'ambiente non cristiano. Essi vivevano nel grato ricordo di ciò che Dio aveva operato per loro attraverso Gesù Cristo e nell'attesa ansiosa del ritorno del Signore, la cui assenza produceva certamente turbamento e insicurezza (*2 Ts* 2; *2 Pt* 3,1; I Lettera di Clemente 23, ecc.), ma senza condurre a situazioni catastrofiche.

La solidarietà reciproca, motivata anche dall'isolamento sociale delle piccole comunità nelle città romane, veniva insistentemente sollecitata: i cristiani dovevano partecipare alle riunioni comuni (« Seguite i santi, poiché coloro che li seguono si santificheranno », I Lettera di Clemente 46,2), interessarsi alla vita dei propri fratelli e sorelle, inserirsi ed integrarsi nella comunità cristiana. La condotta quotidiana era ispirata a un modo di pensare proprio degli stoici e alle norme della sinagoga, a un vivere pio in cui le « opere buone » (tra le quali l'elemosina, la preghiera e il digiuno) erano ritenute indizi di una vita buona.

Venivano proclamate come centrali, inoltre, virtù specificamente cristiane: misericordia e carità nei confronti del prossimo, amore verso i nemici e rinuncia alla vendetta (*Didachè* 1,3;2,7; Aristide, *Apol.* 15,5; Lettera a Diogneto 5,11-15; Atenagora, *Supplicatio* 11). Alla convinzione di essere i prescelti e alla fede nella perfezione escatologica essi univano anche l'incoraggiamento ad avere una spiccata consapevolezza del proprio valore nel mondo. A un tale atteggiamento diedero espressione soprattutto gli apologeti. Essi mettevano in rilievo, a dire il vero, che i cristiani volevano vivere nel mondo con semplicità e senza dare nell'occhio: « Non siamo davvèro dei brahmani o ginnosofisti indiani, e neppure abitanti dei boschi o gente che fugge dalla vita » (Tertulliano, *Apol.* 42,1-2; cf Lettera a Diogneto 5). Ma nello stesso tempo sottolineavano la particolarità del cristianesimo, la singolarità della loro religione e del loro atteggiamento etico superiore (cf Giustino, *Apol.* I 17; 27; 29; Aristide, *Apol.* 15-16; Teofilo d'Antiochia, *Ad Autol.* 3,15). Di qui veniva fatta derivare l'importanza universale dei cristiani (« Ciò che l'anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo », Lettera a Diogneto 6), come anche la loro funzione di conservazione del mondo: « Non ho alcun dubbio che soltanto per la supplichevole preghiera dei cristiani il mondo continua a sopravvivere » (Aristide, *Apol.* 15-16). Essi si ritenevano « la terza generazione » dell'umanità dopo i greci/pagani e i giudei (*Kerygma Petri*, Fragm. 2a; in Clemente d'Alessandria, *Strom.* VI 41,6; cf Aristide, *Apol.* 2). Una tale orgogliosa consapevolezza corroborava la minoranza cristiana, ma irritava in egual misura l'ambiente non cristiano (cf Tertulliano, *Scorp.* 10; cf §§ 14-17).

2. In questo mondo: lealtà e integrazione

Nel III sec. cambiò l'atteggiamento dei cristiani nei confronti del mondo. Le comunità s'ingrandirono e uscirono dal loro isolamento. Con la *Constitutio Antoniniana* del 212 molti cristiani ricevettero il diritto di cittadinanza romana, ciò che ne rese possibile l'ascesa sociale, ma portò con sé anche dei doveri politici. Le Costituzioni d'Ippolito (ca. 215) testimoniano ancora la severa selezione dei candidati al battesimo: ogni professione che avesse legami con l'idolatria o con pratiche immorali veniva ritenuta inconciliabile con il cristianesimo (*Trad. apost.* 16). Il suddetto criterio faceva escludere la partecipazione al servizio militare attivo, l'assunzione di pubblici uffici e l'esercizio della professione insegnante. Tuttavia, anche rappresentanti di queste categorie professionali divennero cristiani in numero crescente nel corso del secolo. Già Ippolito ammise eccezioni per maestri che non potevano fare a meno di questa professione o per soldati subalterni: ad essi si richiedeva l'impegno di non giurare e di non uccidere. I già battezzati, in ogni caso, non potevano diventare soldati (cf Tertulliano, *De corona* 11); ma già Cipriano testimonia il martirio di due soldati che erano cresciuti come cristiani (*Ep.* 39,3). Ancora attorno al 245 Origene rifiutava l'assunzione di uffici e di mansioni statali per i cristiani, ma nello stesso tempo egli difese contro Celso la consapevolezza della propria responsabilità che i cristiani avevano nei confronti dello Stato: l'esempio delle comunità cristiane agiva in maniera esemplare all'interno della società (*Contra Celsum* VIII 75); i cristiani pregavano come il «popolo sacerdotale» per le legioni dell'imperatore (ibidem VIII 73-74). Quanto fosse difficile tenere lontani i cristiani dal loro ambiente lo dimostra la polemica dei Padri della Chiesa contro l'uso di assistere a rappresentazioni teatrali (cf Tertulliano e Novaziano, *De spectaculis*).

Un modello per il modo di vivere dei cristiani venne abbozzato da Clemente d'Alessandria nel suo *Paedagogus*: ciò che viene detto in questo «prontuario cristiano di buone maniere» su alimentazione, vestiario, casa, bagno e cura del corpo, matrimonio e figli, corrisponde al modo di vivere borghese ispirato ai princìpi della Stoà, in cui i cristiani si univano con le forze conservatrici della società. Le virtù pratiche della carità e dell'ospitalità (Tertulliano, *De praescr.* 20,8: *contesseratio hospitalitatis*), la visita ai malati e ai carcerati, la sepoltura dei morti, la cura per i poveri, le vedove e gli orfani sulla base di donazioni spontanee e di elemosine (Giustino, *Apol.* I 67; Tertulliano, *Apol.* 39ss.; Didascalia siriaca IV 3-4), l'atteggiamento umano nei confronti degli schiavi, ritenuti come membri di pieno diritto della società (Aristide, *Apol.* 15; cf § 72,4), divennero altrettante azioni classificate come opere di «misericordia corporale» e istituzionalizzate in una diaconia al servizio della comunità. Nel grado più alto se ne assumevano la responsabilità i vescovi; esecuzione e organizzazione erano nelle mani di diaconi e diaconesse (Didascalia siriaca III 12 [16]). Le comunità prestavano il loro aiuto

anche in casi straordinari di bisogno (per es. Eusebio, *H. E.* VIII 22,7-10; IX 8,13-14; Cipriano, *Ep.* 5; 7; 62,4). Le promesse bibliche di ricompensa venivano messe in relazione con questa assistenza pratica: « Se diamo a Cristo le nostre vesti terrene, riceveremo abiti celesti » (Cipriano, *De opere et eleem.* 24; cf 13). In questa prospettiva le ricchezze private venivano considerate non come riprovevoli (cf *Mt* 19,21-26; *At* 2,44; 4,32), ma come un mezzo per soccorrere e aiutare gli altri. Era determinante non il possesso in se stesso, ma il giusto rapporto che si stabiliva con esso (Clemente d'Alessandria, *Quis dives salvetur?*).

3. Vita di preghiera

Con insistenza veniva raccomandata ai cristiani la preghiera privata e domestica (*Didachè* 8,3). Tertulliano, Cipriano e Origene raccomandarono nei loro scritti sul *Pater noster* la preghiera al mattino e alla sera, nell'ora terza, sesta e nona del giorno, anche prima del bagno e a mezzanotte (Tertulliano, *De orat.* 25; Cipriano, *De orat.* 35; Origene, *De orat.* I 12; cf Ippolito, *Trad. apost.* 42). Il materiale usato per pregare è di origine biblica: il salterio interpretato su Cristo divenne, a partire al più tardi dal III sec., il libro preferito di preghiere. Nuovi testi di preghiera (inni) si svilupparono specialmente in circoli gnostici, ma furono adottati anche nelle comunità cristiane.

In Clemente d'Alessandria si trova per la prima volta la definizione della preghiera come ὁμιλία πρὸς θεόν, come conversazione con Dio (*Strom.* VII 39,6). Nelle sue riflessioni su questo « intimo colloquio con Dio » egli conduce l'orante dalla preghiera esteriore a quella interiore, che tiene il credente nella continua comunione con Dio (cf *1 Ts* 5,17). Origene distinse, partendo da *1 Tm* 2,1, più tipi di preghiera (*De orat.* I 14) e intese il pregare, come Clemente, come un salire a Dio (*De orat.* 9,2; 31,2). Nelle sue istruzioni sulla preghiera egli creò una specifica devozione a Cristo.

4. Matrimonio e famiglia

Gli insegnamenti su matrimonio e famiglia superavano solo in alcuni tratti le poche dichiarazioni del NT, della tradizione sinagogale e della Chiesa primitiva e le opinioni della comune filosofia del tempo. L'etica cristiana proibiva l'adulterio per entrambi i coniugi, a differenza del diritto romano, che esigeva la fedelta coniugale solo da parte della donna, e non ammetteva il divorzio. Mentre nel mondo greco e romano si cercava di mantenere piccola la famiglia, ricorrendo talvolta a mezzi violenti, ai cristiani si proibivano l'aborto e l'abbandono dei figli (*Didachè* 2,2). L'educazione religiosa venne certamente pretesa nei

primi secoli, ma difficilmente con temi specifici (*Didachè* 4,9; Didascalia siriaca IV 11).

Anche se nella Chiesa antica i cristiani erano generalmente sposati, solo raramente i teologi arrivarono ad esprimere un giudizio imparziale sulla vita coniugale: apatia ascetica e impassibilità escatologica ne determinarono la concezione (C. Andresen), ciò che si espresse anche nel rifiuto molto diffuso delle seconde nozze dopo la morte di un coniuge. Solo sporadicamente si trova espresso il desiderio che il matrimonio si debba contrarre «con il consenso del vescovo». Il relativo passo in Ignazio d'Antiochia (*Ad Polyc.* 5,2) non consente di dedurne una prassi generale per la celebrazione religiosa del matrimonio.

5. Ascesi cristiana

a) Sequela di Cristo ed encratismo

A partire dal II secolo si sviluppò, stimolata dal messaggio neotestamentario, una tipica ascesi cristiana. Fondamentali erano le parole di Gesù, che richiedevano una radicale sequela e la partecipazione alla sua esistenza di profeta itinerante (*Mt* 8,18-22; *Lc* 9,57-60; *Mt* 10,1-16 par.), e proclamavano il celibato «per il regno dei cieli» (*Mt* 19,12), un ideale che soprattutto Paolo aveva portato nelle comunità cristiane (*1 Cor* 7). L'ascetismo itinerante venne diffuso dai profeti e missionari che si aggiravano qua e là (*Didachè* 11-12; Lettere pseudoclementine *Ad virgines* II). Anche nelle comunità vivevano uomini e donne celibi (*virgines utriusque sexus*; cf Ignazio, *Ad Smyrn.* 13,1). I «continenti» vi venivano rispettati; ed anzi si ricordava loro che la continenza (ἐγκράτεια) era un carisma donato da Dio (I Lettera di Clemente 28,2; Ignazio, *Ad Polyc.* 5,2; cf. *Ad Smyrn.* 13,1). Gli apologeti fecero riferimento proprio a un tale atteggiamento (Giustino, *Apol.* I 15,6; Atenagora, *Suppl.* 33) per sottolineare in questo modo la superiorità del cristianesimo. Il medico pagano Galeno (*De sententiis Politiae Platonicae*) vide nella continenza dei cristiani la prova del fatto che essi vivevano davvero «filosoficamente» (cf R. Walzer, *Galen on Jews And Christians*, London 1949, 15; H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirche*, Tübingen 1923, 63ss.). La sua testimonianza allude alla capacità di concorrenza dell'ascesi cristiana nei confronti della filosofia contemporanea. Se filosofia ed atteggiamento/comportamento ascetico appartenevano allo stesso genere, allora anche nel cristianesimo l'ascesi doveva acquistare importanza, non appena esso apparve al pubblico come «vera filosofia».

Le riserve rintracciabili nella letteratura neotestamentaria e post-apostolica contro correnti ascetiche radicali che si contrapponevano all'esaltazione biblica della bontà della creazione fanno intravvedere il rovescio della medaglia, la for-

za seducente di un encratismo eterodosso (cf *Col* 2,18-23; *1 Tm* 4,1-5). Così, soprattutto gli Atti apocrifi degli Apostoli ridussero la predicazione apostolica a una predica sulla verginità e sul celibato e stilizzarono gli apostoli in eroi di vita ascetica. In una prospettiva di concorrenza, un tale rigorismo finì con l'influenzare anche la predicazione cristiana moderata: se è vero che già l'eresia rende capaci di una simile ascesi, a maggior ragione deve riuscirci la retta fede. Ma in questo non sempre si riuscì ad eliminare del tutto le motivazioni non cristiane.

b) Santa Chiesa e verginità cristiana

Nel III sec., soprattutto nelle comunità urbane, crebbe fortemente il numero di donne che vivevano senza maritarsi. Ciò era dovuto anche a motivi sociali: eccedenza femminile, rifiuto del matrimonio misto e il distacco nei confronti di un matrimonio cristiano. L'ideale di un celibato per il regno dei cieli agì invece come forza d'attrazione, principalmente in considerazione della posizione subordinata della sposa. Le *virgines Christi* (o *virgines sacrae*) erano note nelle comunità in quanto tali (Ippolito, *Trad. apost.* 12); Tertulliano annovera le donne e gli uomini celibi per propria volontà tra gli «stati ecclesiastici» (*Exhort. cast.* 13,4). Essi vissero inizialmente nelle proprie famiglie, senza unirsi in forme comunitarie specifiche («ascetismo familiare»).

La loro vita divenne ben presto oggetto di particolare insegnamento: Tertulliano, Cipriano, Origene e Metodio d'Olimpo scrissero sulla verginità come espressione visibile della santità. Essi videro la santa Chiesa, in quanto *sponsa Christi,* direttamente rappresentata dalla vergine cristiana come *sponsa Christi*: «Le vergini sono il fiore sul tronco della Chiesa, esse sono l'ornamento e l'abbellimento della grazia spirituale, l'edificio piacevole, l'opera pura e intatta della gloria e dell'onore, l'immagine di Dio corrispondente alla santità del Signore, la porzione più nobile del gregge di Cristo» (Cipriano, *De habitu virginum* 3).

Una forma particolare d'ascesi del primo cristianesimo fu rappresentata dalla convivenza di asceti dei due sessi, cioè dalla cosiddetta coabitazione di uomini e donne consacrati al Signore (*virgines subintroductae*). Ne danno testimonianza le Lettere pseudo-clementine *Ad virgines* ed altri testi (Eusebio, *H. E.* VII 30,12ss.; Cipriano, *Ep.* 4; 13,5; 14,3; Pseudo-Cipriano, *De singularitate clericorum*). Cipriano di Cartagine si rivolse con veemenza contro questa forma di vita (*Ep.* 4; cf Sinodo di Ancira, can. 19; Sinodo di Elvira, can. 27; Concilio di Nicea, can. 3), le cui origini non sono state chiarite con esattezza. Probabilmente il «matrimonio spirituale» dovette rappresentare un'imitazione della *sizigia* gnostica, del sistema di coppia derivato dall'Eone celeste (cf Ireneo, *Adv. haer.* I 13). Furono determinanti, inoltre, dei motivi pratici. L'ascetismo familiare praticato nelle città favorì questi tentativi di una comunione di vita tra persone che nutrivano le stesse idee, tentativi che furono proseguiti malgrado tutte le critiche e condanne.

c) Isolamento dalla società

Negli ultimi decenni del III sec. si svilupparono nuove forme di vita ascetica al di fuori delle comunità, «nel deserto». Nelle comunità, ormai ingrandite e «imborghesite», la preoccupazione per la propria salvezza spinse un numero crescente di persone insoddisfatte a cercare nuove vie per seguire Cristo. La crisi economica dell'Impero Romano, con la sua pressione fiscale, la coscrizione obbligatoria e la generale destabilizzazione, incoraggiarono una mentalità di rifiuto. Gli inviti evangelici all'«abbandono del mondo» si arricchirono di un nuovo contenuto: fuga dal mondo abitato per rifugiarsi in quello disabitato. L'attesa dell'Eone che stava per arrivare poteva essere dimostrata in modo persuasivo ponendosi già alla ricerca, ormai, di un «altro mondo». Prime tracce di questa nuova forma di vita ascetica si trovano in Egitto. L'egiziano Antonio abbandonò attorno al 275 il suo villaggio natio e decise di dedicarsi a un'«ascesi nel deserto», dove questa forma di vita era stata sporadicamente vissuta già prima di lui. L'asceta era diventato monaco (μοναχός, colui che vive da solo). L'epoca d'oro del monachesimo egiziano nel deserto incominciò nel IV sec. (cf § 71 B).

Nel III sec. si cominciò a cercare rifugio nel deserto anche nell'ambiente siriano. Qui era molto diffuso un cristianesimo dal carattere ascetico. Il battesimo era talvolta legato a un'esigenza di celibato. Un tale rigorismo favorì il movimento ascetico e conferì al più tardo monachesimo siriano il suo tipico carattere, abbastanza eccentrico.

Bibliografia § 26: C. Burini – E. Cavalcanti, *La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri*, Bologna 1988; A. Dihle, *Ethik*, in RAC 6 (1966), 646-795; A. J. Droge, *Homer Or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989; M. Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirchlichkeit im Hirten des Hermas*, Göttingen 1989; J. Liébaert, *Les enseignements moraux des Pères apostoliques*, Genève 1970; J. Martin – B. Quint (a cura di), *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt 1990; R. Minnerath, *Les chrétiens et le monde (1er et 2e siècles)*, Paris 1973; C. Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain (II-III siècles)*, Paris 1979; E. Osborn, *Ethik V*, in TRE 10 (1982), 463-473; C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979; R. P. Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge 1982; M. Spanneut, *Le stoicisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, Paris 1969²; M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Genève 1969; M. Wacht, *Güterlehre*, in RAC 13 (1986), 59-150; J. L. Womer, *Morality And Ethics in Early Christianity*, Philadelphia 1987.

§ 26.1: E. A. Judge, *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum IV*, in TRE 12 (1984), 769-773.

§ 26.2: G. Bourgeault, *Décalogue et morale chrétienne. Enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation du décalogue de c. 60 à c. 220*, Paris 1971; N. Brockmeyer, *Antike Sklaverei*, Darmstadt 1979; L. W. Countryman, *The rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions And Accomodations*, New York 1980; J. Fontaine, *Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IVe siècle. L'idéal évangelique de la non-violence dans le Christanisme théodosien*, in Aug. 20 (1980), 141-171; R. Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*, Sheffield 1993; H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn 1969; G. H. Hamel, *Poverty And Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E.*, Berkeley 1990; R. Klein, *Die frühe Kirche und die Sklaverei*, in RQ 80 (1985), 259-283; F. Laub, *Die Begegnung des frühen Chri-*

stentums mit der antiken Sklaverei, Stuttgart 1982; S. LÉGASSE, *La prière pour les chefs d'Etat. Antécédents judaiques et témoins chrétiens du premier siècle*, in NT 29 (1987), 236-253; M. PUZICHA, Christus peregrinus. *Die Fremdenaufnahme als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche*, Münster 1980; A. M. RITTER, *Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen Armenfrömmigkeit und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa*, in ZKG 86 (1975), 1-25; W. RORDORF, *Tertullians Beurteilung des Soldantenstandes*, in VigChr 23 (1969), 105.141; E. SCHOCKENHOFF, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990; C. SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertulllians Zeugnis für Carthago*, in RQ 77 (1982), 1-29; M. SCHOEPFLIN, *Servizio militare e culto imperiale. Il* De Corona *di Tertulliano*, in «Apollinaris» 58 (1985), 185-207; R. STAATS, Deposita pietatis. *Die Alte Kirche und ihr Geld*, in ZThK 76 (1979), 1-29.

§ 26.3: T. BAUMEISTER, *Gebet V*, in TRE 12 (1984), 60-65; W. GESSEL, *Die Theologie des Gebetes nach* «De oratione» *von Origenes*, München/Paderborn/Wien 1975; C. di SANTE, *La preghiera di Israele. Alle origini della liturgia cristiana*, Casale Monferrato 1985; K. B. SCHNURR, *Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert*, Freiburg 1985; E. von SEVERUS – O. MICHEL – T. KLAUSER, *Gebet I-II*, in RAC 8/9 (1972-1976), 1134-1258; M. B. von STRITZKY, *Studien zur Überlieferungen und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur*, Münster 1989; G. G. STROUMSA, *Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, in RThom 81 (1981), 557-573;

§ 26.4: K. BRADLEY, *Discovering the Roman Family*, Oxford 1991; J. P. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970; R. CANTALAMESSA, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976; H. CROUZEL, *Ehe/Eherecht/Ehescheidung V*, in TRE 9 (1982), 325-330; H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971; H. CROUZEL, *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'Eglise ancienne*, Torino 1982; B. KÖTTING, *Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten ehe) in der Antike und in der frühen Kirche*, Opladen 1988; B. LÖBMANN, *Zweite Ehe und Ehescheidung bei den Griechen und Lateinern bis zum Ende des 5. Jahrhunderts*, Leipzig 1980; P. MATTEI, *Le divorce chez Tertullien. Examen de la question à la lumière des développements que le De Monogamia consacre à ce sujet*, in RevSR 60 (1986), 207-234; A. NIEBERGALL, *Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*, Marburg 1985.

§ 26,5: U. BIANCHI (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985; G. Blond, *Enkratisme*, in DSp 4 (1960), 628-642; P. BROWN, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München (ingl. 1988); V. BURRUS, *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts*, Lewiston 1987; H. CHADWICK, *Enkrateia*, in RAC 5 (1962), 343-365; F. DAUMAS, *La solitude des Thérapeutes et les antécedentes égyptiens du monachisme chrétien*, in *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du Lyon*, Paris 1967, 347-359; P. DESEILLE, *Les origines de la vie religieuse dans le christianisme*, in «Lumière et vie» 96 (1970), 25-53; J. GRIBOMONT, *Askese IV*, in TRE 4 (1979), 204-225; A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, in RSR 60 (1972), 199-218; G. KRETSCHMAR, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, in ZThK 61 (1964), 27-67; J. LEIPOLDT, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin 1961; B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München 1969; J. A. MC NAMARA, *A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries*, New York 1983; P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966; K. NIEDERWIMMER, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975; A. ROUSSELLE, *Der Ursprung der Keuschheit*, Stuttgart 1989 (franc. 1983); R. SCHILLING, *Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique*, in RevSR 35 (1961), 113-129; G. SFAMENI GASPARRO, Enkrateia *e antropologia: le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984; H. STRATHMANN – P. KESELING, *Askese I-II*, in RAC 1 (1950), 749-795.

V. Unità e molteplicità della dottrina cristiana. Ortodossia ed eresia

§ 27. Fede ortodossa e fede erronea

Rufino, *Expos. symb.*: J. N. D. KELLY, trad. ingl., 1954 (ACW 20).
Canon Muratori: H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, t lat., Berlin 1902, 5-11 (Kleine Texte 1); W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, trad. ted., vol. 1, Tübingen 1959, 18ss.; S. RITTER, t in RivAC, 1926, 215-68.

Ireneo, Origene, Tertulliano ed altri, cf §§ 37-40.

1. Ortodossia ed eresia

Nel NT si rispecchia una molteplice e contraddittoria storia dell'effetto prodotto dalla venuta di Cristo: Paolo annuncia il «suo vangelo» (*Rm* 2,16; 16,25; Gal 1,6) e rifiuta decisamente un «vangelo diverso» (*Gal* 1,9); Giovanni parla del contrasto tra verità e menzogna (*Gv* 8,44; *1 Gv* 2,21.27, e altrove). La decisione per una forma di fede e di vita significava manifestamente la separazione da un'altra, che veniva annunciata da «falsi apostoli» (*2 Cor* 11,13), da «falsi maestri» (*2 Pt* 2,1). Queste altre forme venivano respinte come dottrine erronee (*1 Cor* 11,19; *Gal* 5,20; *2 Pt* 2,1). Chi aderiva a una di queste dottrine era considerato come eretico (αἱρετικός), dal quale il credente ortodosso doveva tenersi lontano (*Tt* 3,10). L'esperienza dolorosa di tali divisioni veniva spiegata con l'imminenza dell'ultima ora, che doveva essere preceduta dall'anticristo come autore della falsa dottrina (*1 Gv* 2,18.22; 4,3; *2 Gv* 7). Essa poteva anche avere una sua funzione: attraverso le divisioni si potevano riconoscere i veri credenti (*1 Cor* 11,19).

Il concetto di *eresia* viene usato in *1 Cor* 11,19; *Gal* 5,20 nel senso negativo di divisione inopportuna, scissione; in *2 Pt* 2,1 esso significa dottrina falsa, e in questo senso divenne nel lessico religioso un termine tecnico. La parola *scisma* (σχίσμα) s'incontra per la prima volta in Paolo (*1 Cor* 1,10; 11,18; 12,25) e significa qui la scissione che distrugge la necessaria unità. Anche questo concetto entrò nella terminologia religiosa. Entrambi indicano un atteggiamento religioso erroneo, ma senza una loro precisa delimitazione di significato. In linea di massima, con la parola *eresia* s'intende una dottrina erronea e con *scisma* la separazione dalla comunione ecclesiale per motivi disciplinari (per es. Agostino, *Contra Cresc.* 2,3,4).

Una completa separazione presupponeva a dire il vero che si definissero chiaramente i rispettivi modi di credere e di vivere (cf *Fil* 1,15-18). Ma cosa sia

la «retta fede» e in che cosa si esprima l'appartenenza all'«unica Chiesa» fu e continua ad essere nuovamente oggetto di discussioni più o meno violente. La verità, tuttavia, fu in gioco per gli «eretici», da Sabellio ad Ario, dagli antiniceni fino a Nestorio e ai suoi radicali seguaci, non meno di quanto lo fosse per i loro avversari ortodossi: sia gli uni che gli altri cercarono di capire e d'interpretare nel loro rispettivo tempo il Vangelo e le sue conseguenze teologiche e pratiche. Non è facile rispondere alla domanda su cosa renda una determinata concezone teologica eresia.

In effetti, i vari movimenti proclamavano tutti di essere d'accordo con la Sacra Scrittura e di aspirare a una perfetta vita cristiana. In tal senso, le differenti concezioni soteriologiche o esigenze etiche non possono servire come criteri di differenziazione. Le tesi che rilevano la forza d'affermazione storica di un movimento nei confronti di altri che volta per volta appaiono diversi non tengono conto di complessi contesti teologici. L'insistere sull'«unità di fede» (difesa con maggiore o minore successo) presuppone che ci sia una tale precedente unità e vede nell'eresia un'apostasia o un rifiuto consapevole. Una tale teoria non vede i contesti storici nella loro complessità: i diversi princìpi e movimenti, come le strutture delle loro argomentazioni, risultano connessi gli uni con gli altri, sono interdipendenti e s'influenzano reciprocamente.

L'«unità» della Chiesa e della fede venne postulata e difesa solo quando si ritenne che fosse in pericolo: determinati sviluppi verificatisi nei vari ambienti cristiani ed ecclesiastici, determinati insegnamenti o usi di singoli teologi, gruppi o comunità vennero messi in discussione da altri gruppi, ed anzi ritenuti come inconciliabili con la professione di fede cristiana. I criteri di delimitazione e appartenenza, che nel corso di questi processi di chiarimento furono definiti ed elaborati con maggiore precisione, furono i seguenti: la fede nella redenzione operata dal Figlio di Dio fatto uomo, Gesù Cristo; la fede nell'unità di Dio nelle persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, così come essa viene fatta conoscere nelle formule di battesimo e nei simboli (vedi sotto 2-3); il richiamo alla Sacra Scrittura e alla tradizione della sua interpretazione; il richiamo all'origine apostolica della Chiesa e alla successione dei vescovi. Elementi costitutivi per l'«ortodossia» nei confronti dell'«eresia» divennero la professione di fede in Cristo in formule e simboli, nel battesimo e nell'eucaristia, la formazione del canone della Sacra Scrittura e la consapevolezza di trovarsi in continuità con gli apostoli.

2. Confessione della fede

a) Articoli della professione di fede

La confessione (ὁμολογία) è innanzitutto la professione esistenziale di fede in Gesù il Cristo e nella salvezza in lui promessa. Essa rappresenta un atto pubblico e in quanto tale è obbligatoria. Il fondamento di questa confessione è il cre-

dere che nella morte e risurrezione di Gesù Cristo si compie in maniera definitiva e insuperabile la volontà salvifica di Dio testimoniata ed annunciata nell'AT (*Rm* 1,3-4; 10,9; *Gal* 1,4-5). L'annuncio neotestamentario espresse il contenuto di questa fede in formule concise nelle quali il nome di Gesù viene legato con un titolo (predicativo) di nobiltà: «Gesù è il Cristo»; «Gesù è il Figlio di Dio». Questi articoli della confessione di fede, che facevano parte della preghiera, della predicazione e dell'istruzione battesimale, acquistarono importanza a mano a mano che nella predicazione si manifestarono dei contrasti. La confessione divenne difesa, segno di distinzione (per es. *1 Gv* 4,3; *2 Gv* 7) e qualificazione della propria «vera» fede. Con la precisazione e l'ampliamento di questi articoli della professione di fede si reagì a interpretazioni contrarie della fede in Cristo.

b) La regola di fede

Verso la fine del II sec. apparve per la prima volta, in Ireneo di Lione (§ 38,2) e Tertulliano (§ 40,2), il concetto normativo di «regola di fede» (*regula fidei/veritatis*, κάνων τῆς ἀληθείας). Per una sua comprensione è ovvio il richiamo al diritto romano: «Il diritto non si può sottrarre a una regola, ma la regola deve crearsi dal diritto esistente» (Giulio Paolo, *Dig.* 50,17,1). Questa regola di fede non può essere equiparata a una confessione di fede già formulata. Ireneo la chiama «sostanza della tradizione» (*Adv. haer.* I 10,2), la quale trova espressione nel fatto che l'annuncio presente della Chiesa concorda con quello degli apostoli (cf anche Tertulliano, *De praescr.* 36). Sostanzialmente si concretizza nell'opposizione a dottrine di diverso tenore: così, contro le differenziazioni gnostiche del *Pleroma* divino (cioè della *pienezza* divina), i Padri della Chiesa difendono e sviluppano il concetto di unità e onnipotenza del Dio Creatore (Demiurgo), contro le concezioni unitarie del modalismo il concetto di un Dio in tre Persone (per es. Ireneo, *Adv. haer.* I 10; 22,1; III, 1,2; 4,1-2; e altrove; Tertulliano, *Adv. Prax.* 2; *De virg. vel.* 1,4; cf § 29-30; 32). Il credente ortodosso osserva la regola di fede attenendosi all'insegnamento della sua Chiesa. «Non sapere nulla contro la regola di fede significa sapere tutto» (Tertulliano, *De praescr.* 13).

c) Il simbolo di fede

L'origine della professione di fede (*symbolum fidei*) non è stata ancora pienamente chiarita. Soltanto all'epoca della cristianizzazione dell'Impero la fede della Chiesa trovò espressione in una formula stabile e obbligatoria. Il primo simbolo di fede di questo tipo fu quello del Concilio di Nicea (§ 47).

Questo simbolo non si può far derivare da singole formule di professione del NT o dalla *Regula fidei*. Ma è problematica anche la spiegazione, a lungo favorita, che lo farebbe derivare dalla formula articolata in tre domande nel rito battesimale (cf § 22,2). Una tale professione bat-

tesimale non è dimostrabile prima del III sec., e soltanto nel IV sec. si aggiunse a sostituzione o integrazione di una professione di fede formulata in forma dichiarativa. Rimangono altrettanto non soddisfacenti i tentativi di metterlo in relazione con dispute teologiche: un teologo sospetto per il suo insegnamento recitava a sua giustificazione la propria professione di fede (per es. Origene, *Dialogo con Eraclide*). Questi cosiddetti «simboli privati» comparvero soprattutto nelle discussioni teologiche del IV sec., dove venivano messi a confronto con le professioni di fede sinodali.

Essenziale per il formarsi dei *symbola* deve essere stato certamente l'atto di professione in quanto tale, che produceva un rapporto obbligatorio, per così dire contrattuale, con l'effetto di una identificazione con il gruppo, la comunità, la Chiesa. Proprio questa funzione assunsero nel IV sec. le professioni di fede interamente formulate, che dovevano stabilire i confini delle interpretazioni false e delle comunità eretiche.

d) Il Simbolo apostolico

Il Simbolo della comunità romana si richiama direttamente, come *Symbolum apostolorum*, agli apostoli. Nella sua forma attuale esso è noto soltanto dal IV sec., ma in alcune formulazioni risale al III sec. Dalla fine del IV sec. cominciò a circolare la leggenda che esso fosse di origine apostolica (cf Ambrogio, *Explanatio symboli ad initiandos*). Secondo questa leggenda, ciascun apostolo avrebbe contribuito alla formulazione della concisa formula di professione con qualcosa di suo allo scopo di stabilire una dottrina unitaria per tutti i credenti (Rufino, *Expositio symboli* 2; cf *Const. Apost.* V 6,14). Più tardi questa tradizione ebbe un interessante sviluppo: dopo l'invio dello Spirito Santo (*Gv* 20,19), gli apostoli avrebbero messo insieme la professione di fede formulando ciascuno dei dodici un articolo del simbolo (Pseudo-Agostino, *De symbolo*: Sermo 240).

3. La Scrittura dichiarata canonica*

[* Per un evidente disguido editoriale questo paragrafo appare nella stesura originale tedesca sotto il n. 4, con il salto completo del n. 3., che però riappare nelle note bibliografiche; la «svista», ripetuta anche nell'indice generale, ha portato a numerare con i numeri 5. e 6. anche i paragrafi che da noi sono stati indicati, ovviamente, sotto i numeri 4. e 5., *n.d.t.*].

Gli scritti neotestamentari non nacquero come «Sacra Scrittura», denominazione che a quel tempo fu riservata per i sacri libri dell'Antica Alleanza. Ma la letteratura cristiana apparsa e trasmessa nel primo periodo del cristianesimo divenne oggetto di alta considerazione e stima. Sembra che per prime siano state raccolte le lettere di Paolo (*2 Pt* 3,15-16). I Vangeli furono raggruppati solo più tardi (Papia di Gerapoli, cf § 37,7, conosce soltanto *Mc* e *Mt*; cf Eusebio, *H. E.* III 39,15-17). Giustino parla dei «ricordi degli apostoli, che vengono chia-

mati Vangeli» (*Apol.* I 67,3). Il siriano Taziano (§ 38,3) raccolse insieme attorno al 170 i quattro Vangeli in una cosiddetta «armonia dei Vangeli» (*Diatessaron*). La bipartizione della letteratura in «Vangelo e Apostoli» si trova già in Marcione (§ 31,1).

Non è possibile ricostruire con maggiore esattezza in che modo queste raccolte si siano formate. Sicuramente la produzione di nuovi sedicenti vangeli e scritti apostolici accelerò il processo di scelta e delimitazione. Come criteri per l'accettazione possono menzionarsi i seguenti: uso nella liturgia, paternità apostolica degli scritti, riconoscimento in comunità molto influenti (cf Eusebio, *H. E.* VI 12-16). L'indice più antico ufficialmente accettato degli scritti neotestamentari è il «Frammento Muratoriano» (*Canon Muratori*, fine del II sec., Roma), detto così perché scoperto nel 1740 da L. A. Muratori, che si richiama all'apostolicità e alla lettura nella liturgia. Il processo incontrollato di canonizzazione del NT aveva compiuto alla fine del II sec. dei sorprendenti progressi: quattro Vangeli, Atti degli Apostoli, tredici lettere di Paolo, lettera di Giuda, prima e seconda lettera di Giovanni, l'Apocalisse di Giovanni e quella di Pietro. Dopo le lettere di Giovanni il *Canon Muratori* menziona «la Sapienza, che da amici di Salomone fu annotata in suo onore» (69-71). Del «Pastore d'Erma» viene detto che poteva essere letto solo in privato, perché gli mancava l'apostolicità. Gli scritti riconosciuti, cioè accolti nelle comunità ortodosse, sono ormai ritenuti Sacra Scrittura. Non unanime rimase la valutazione delle restanti parti del NT. L'estensione attuale del canone venne definitivamente stabilita dal IV sec. (Atanasio, «Lettera festale 39ª» del 367; Agostino, *De doctr. christ.* II 8,13; *Breviarium Hipponense*, can. 36 [393?]; *Decretum Gelasianum*).

4. La successione apostolica

L'argomento più valido per l'ortodossia divenne l'*ordo traditionis* (Ireneo, *Adv. haer.* III 4,1): l'ininterrotta successione degli apostoli, rappresentata dai vescovi (§ 18,2), costituiva la dimostrazione della fedeltà alle origini e della conformità con gli inizi. Le comunità fondate dagli apostoli venivano considerate come «Chiese apostoliche» (Tertulliano, *De praescr.* 36,1: *ecclesiae apostolicae*) ed avevano, come garanti e norma dell'ortodossia, una particolare importanza (cf §§ 20-21). In esse c'erano le «cattedre degli apostoli» (Tertulliano, *De praescr.* 36,1: *cathedrae apostolorum*; Ireneo, *Adv. haer.* III 1,1; e altrove), sulle quali ora sedevano i vescovi. Questa successione poteva essere dimostrata con l'aiuto di elenchi di vescovi (Ireneo, *Adv. haer.* III 3,1-3, con riferimento ai vescovi di Roma).

5. Procedimenti disciplinari di ambito dottrinario

Eretici e scismatici venivano esclusi dalla comunione dell'altare. Dallo scritto *Contra Noetum* di Ippolito è possibile ricostruire il procedimento di Roma contro Noeto (sul quale cf § 32,3): l'accusato recitò la sua confessione di fede; i presbiteri entrarono in una disputa con lui e pretesero il riconoscimento della loro formula di confessione, il cui rifiuto portò all'espulsione dell'accusato.

Il procedimento contro Paolo di Samosata ebbe il suo corso a livello superiore: un sinodo di vescovi celebrato in Antiochia ne provò la colpa d'eresia (cf § 32,2). La destituzione disposta dai vescovi venne poi resa nota pubblicamente, così come si rese noto il nome del successore. A dire il vero, il sinodo ebbe bisogno di una rogatoria imperiale per poter rimuovere il vescovo condannato dalla sua residenza vescovile in Antiochia (Eusebio, *H. E.* VII 30, 18-19).

Bibliografia § 27: *Eresia ed eresiologia nella Chiesa antica* (articoli vari), in Aug 25 (1985), 579-906; *La tradizione. Forme e modi.* XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 1990; H. D. ALTENDORF *et al.* (a cura di), *Orthodoxie et hérésie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles*, Genève 1993; W. BAUER, *rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1964²; G. G. BLUM, *Apostel II*, in TRE 3 (1978), 445-466; N. BROX, *Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas*, in E. Dassmann – K. S. Frank (a cura di), *Pietas* (FS B. Kötting), Münster 1980; 140-154; B. D. EHRMANN, *The New Testament Canon of Didymus the Blind*, in VigChr 37 (1983), 1-21; R. M. GRANT, *Heresy And Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature*, Louisville 1993; P. GRELOT, *La tradition apostolique*, in RB 99 (1992), 163-204; R. P. C. HANSON, *Tradition in the Early Church*, London 1962; P. I. KAUFMAN, *Tertullian on Heresy, History, And the Reappropriation of Revelation*, in ChH 60 (1991), 167-179; J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1993² (ingl. 1972³); M. T. NADEAU, *Foi de l'Église. Evolution et sens d'une formule*, Paris 1988; T. G. RING, Auctoritas *bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg 1975; T. A. ROBINSON, *The Bauer Thesis Examined. The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Lewiston 1988; W. RORDORF – A. SCHNEIDER, *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche*, Bern/Frankfurt/M. 1983; M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, in VetChr 29 (1992), 359-389; R. STAATS, *Die katholische Kirche des Ignatius von Antiochien und das Problem ihrer Normativität im zweiten Jahrhundert*, in ZNW 77 (1986), 126-145; 242-254; C. I. K. STORY, *The Nature of Truth in « The Gospel of Truth » And in the Writings of Justin Martyr*, Leiden 1970; H. E. W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy And Heresy in the Early Church*, 1954, rist. New York 1978; M. WILES, *The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development*, London 1967.

§ 27.1: H. D. BETZ – A. SCHINDLER, *Häresie II*, in TRE 14 (1985), 313-341; N. BROX, *Häresie*, in RAC 13 (1986), 248-297; M. DESJARDINS, *Bauer And Beyond: On Recent Scholarly Discussions of* hairesis *in the Early Christian Era*, in SecCen 8 (1991), 65-82; S. L. GREENLADE, *Schism in the Early Church*, London 1964²; A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, 2e-3e siècles*, 2 voll., Paris 1985.

§ 27.2: H. von CAMPENHAUSEN, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, in ZNW 63 (1972), 210-253: E. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, 2 voll., 1894-1900, rist. Hildesheim 1962; V. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963; E. PLÜMACHER – W. SCHNEEMELCHER, *Bibel II-III*, in TRE 6 (1980), 8-48; K. WENGST – A. M. RITTER, *Glaubensbekenntnisse IV-V*, in TRE 13 (1984), 392-412.

§ 27.3: H. von CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968; I. FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom I. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon*, Freiburg 1971; B. M. METZGER, *Der Kanon des NT. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993 (ingl. 1992[4]); A. SAND – A. ZIEGENAUS, *Kanon*, Freiburg 1974-1990 (HDG 13a).

J. FELLERMAYR, *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen*, München 1979.

§ 27 4: G. G. BLUM, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, Berlin/Hamburg 1963.

§ 27.5: K. HEIN, *Eucharist And Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine And Discipline*, Bern 1973; G. MAY, *Bann IV*, in TRE 5 (1980), 170-182.

§ 28. Giudeo-cristianesimo eterodosso

Pseudo-clementine: B. REHM – G. STRECKER, t, indici, 3 voll., ediz. diverse 1986-1994 (GCS).
Testi dei Padri apostolici: cf §§ 37-40.
Epifanio di Salamina: cf § 75,9; cf anche Bibliografia § 28: A. F. J. KLIJN – G. J. REININK

Con l'espressione «giudeo-cristianesimo eterodosso» vengono definiti i raggruppamenti giudeo-cristiani, che da una parte dichiaravano la propria fede in Cristo come il Messia promesso nell'AT, e dall'altra rimanevano fedeli alle idee messianiche giudaiche, come anche alle consuetudini e alla legge del giudaismo. In tal modo essi risultavano separati sia dalla Chiesa che dalla Sinagoga. «Poiché vogliono essere sia giudei che cristiani, non sono né giudei né cristiani» (Girolamo, *Ep.* 112,13). La derivazione genealogica dei giudeo-cristiani da Thebutis, che avrebbe cominciato a macchiare la Chiesa con dottrine vane perché non era stato scelto come vescovo di Gerusalemme, non ha fondamento storico e appartiene alla polemica antieretica della Chiesa antica (Egesippo, in Eusebio *H. E.* IV 22,4-6). La presenza di comunità giudeo-cristiane è provata da precoci testimonianze fuori della Palestina (cf § 11,3): nella Giordania orientale, in Siria ed anche in Asia Minore. Fino al II sec. inoltrato esse vengono caratterizzate in maniere diverse (per es. Giustino, *Dial.* 47,1-5); in Ireneo di Lione si trova infine una chiara schematizzazione eresiologica del giudeo-cristianesimo e dei suoi diversi gruppi (*Adv. haer.* I 26,1; III 21,1; V 1,3), che risulta seguita anche da Ippolito di Roma (*Refut.* VII 34), mentre è diverso il giudizio che ne offre Origene (*C. Cels* V 61; *Comm. Matth.* 11,12; *Comm. Matth. ser.* 79).

Per lo sviluppo complessivo della Chiesa i gruppi giudeo-cristiani eterodossi furono di scarsa importanza. I Padri della Chiesa disapprovarono questi tentativi di trovare tra la Chiesa e la Sinagoga una propria strada, che intendeva integrare in questo modo, senza fratture, l'evento di Cristo nella propria tradizione e conservare nella Chiesa, in una così decisa caratterizzazione, l'eredità giudaica.

1. Ebioniti

I cosiddetti ebioniti [dall'ebraico *ebion* = « povero », *n.d.t.*] sostenevano una cristologia diffusa nel giudeo-cristianesimo, secondo la quale Gesù era un semplice uomo (cf Cerinto, *vedi sotto*), e osservavano una Legge purificata e la circoncisione come mezzo per arrivare alla redenzione. Paolo era considerato da loro un traditore della Legge. Per loro l'unico Vangelo era quello di Matteo, rielaborato secondo il loro modo d'intendere (Ireneo, *Adv. haer.* I 26,2). Il loro patrimonio dottrinario si trova anche negli scritti fondamentali delle Pseudo-Clementine. Frammenti di un *Vangelo degli Ebioniti* sono tramandti da Epifanio, *Pan.*30 (W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, 138-142).

Epifanio (*Pan.* 29) rappresenta i *nazirei*/nazareni come una specifica setta giudeo-cristiana, mentre Girolamo li identifica senz'altro con gli ebioniti (*Ep.* 112,13; *De vir. ill.* 3) e conosce un *Vangelo dei Nazareni* [noto tra gli apocrifi come *Vangelo degli Ebrei*, *n.d.t.*], la cui redazione deve collocarsi probabilmente in Beroia [Aleppo] (W. Schneemelcher, *op. cit.* I, 128-138).

2. Cerinto

L'Epistula Apostolorum chiama Cerinto pseudo-apostolo (1,12); Ireneo parla di un incontro con Giovanni avvenuto ad Efeso (*Adv. haer.* III). Anche per Cerinto Gesù era il figlio naturale di Giuseppe e Maria, segnalatosi per la sua giustizia, saggezza e sapienza. Dopo il battesimo sarebbe sceso su di lui Cristo nella forma di colomba. Dopo questo evento egli avrebbe annunciato il « padre sconosciuto » e compiuto miracoli. Prima della sua morte Cristo l'avrebbe lasciato; soltanto Gesù avrebbe sofferto, sarebbe morto sulla croce e poi sarebbe risuscitato dai morti (*Adv. haer.* I 26,1). La cristologia rivela evidenti influssi gnostici, adozianisti e docetisti. D'impronta gnostica è anche la sua dottrina dualistica della creazione, secondo cui il mondo sarebbe stato creato da una forza (*dynamis*) del tutto lontana e separata da Dio, che essa neppure conoscerebbe (Ireneo, *Adv. haer.* III 11,1; Ippolito, *Refut.* 33; Epifanio, *Pan.* 28).

3. Elcasaiti

La setta sincretistica degli elcasaiti deve essere nata all'inizio del II sec. nel territorio di confine romano-persiano (sull'Eufrate superiore). Essa faceva risalire la sua origine a un libro di rivelazione ricevuto da un certo Elcasai [o Elhasaih] (Ippolito, *Refut.* IX 13; Epifanio, *Pan.* 19). Secondo Ippolito, un Alcibiade di Apamea cercò d'introdurre il messaggio della setta in Roma; contro

i suoi seguaci, secondo Eusebio (*H. E.* VI 38), predicò Origene. Da questo gruppo provenne certamente Mani, il famoso fondatore del manicheismo (§ 31, 1).

4. I mandei

I mandei, il cui nome deriva da *manda* (conoscenza, scienza), esistono ancora oggi come specifica comunità religiosa nel sud dell'Iraq. Le loro radici affondano certamente nelle sette giudaiche dette dei battezzatori. Al tempo delle guerre per l'indipendenza giudaica essi si opposero al giudaismo ufficiale ed emigrarono verso oriente. Come setta giudeo-eretica essi accettarono le speculazioni gnostiche: la redenzione avviene attraverso la scienza gnostica, ma anche attraverso la prassi cultuale, come il battesimo amministrato più volte, la liturgia dei morti, la consacrazione di sacerdoti e vescovi. I mandei crearono una propria letteratura (in dialetto aramaico orientale): il *Ginzâ* (il «tesoro»), il *Libro di Giovanni*, come anche testi rituali-liturgici.

5. Le Pseudo-clementine

Le *Pseudo-clementine*, appartenenti agli atti apocrifi degli apostoli, narrano i viaggi missionari di Pietro, nei quali l'apostolo sarebbe stato accompagnato da Clemente di Roma. Esse rappresentano, tuttavia, la rielaborazione di tradizioni più antiche, che costituiscono una fonte importante per il giudeo-cristianesimo eterodosso:

– gli *Anabathmoi Jakobou* (*Recognitiones* I 33-71), di tono fortemente antipaolino, utilizzano *Mt*, *Lc* e gli *At*, spiegano l'AT in senso cristologico, ma rimangono fedeli alla circoncisione e alla legge della purità rituale; venerano inoltre il vescovo di Gerusalemme Giacomo;

– i *Kerygmata Petrou* contengono le pretese prediche di Pietro, che annuncia, secondo il testo, le successive manifestazioni del profeta redentore, il quale, apparso all'inizio del mondo, si sarebbe rivelato infine in Gesù. Una profetessa (la sua prima incarnazione è Eva) è la sua antagonista. Un importante ruolo svolge la discussione con Paolo, che viene identificato con Simon Mago. Pietro esorta a ricevere il battesimo, che conferisce il dono di diventare immagine di Dio e impegna nelle opere buone, ed esorta anche all'osservanza delle leggi della purità rituale.

Bibliografia § 28: *Aspects du Judéo-Christianisme. Colloque de Strasbourg 23.-25 Avril 1964*, Paris 1965; J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958; I. GREGO, *I Giudeo-Cristiani alla luce degli ultimi studi e dei recenti reperti archeologici*, in Sal 40 (1978), 125-149;

A. F. J. KLIJN, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden 1992; A. F. J. KLIJN – G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, t trad. ingl., Leiden 1973 (con indicazione delle fonti!); G. P. LUTTIKHUIZEN, *The Revelation of Elchasai. Investigations Into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the 2. Century And Its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, Tübingen 1985; J. M. MAGNIN, *Notes sur l'Ebionisme*, in POC 23 (1973), 233-265; 24 (1974), 225-250; 25 (1975), 245-273; 28 (1978), 220-248; F. MANNS, *Les rapports Synagogue-Église au début du II siècle après J.-C. en Palestine*, in SBFLA 31 (1981), 105-146; R. A. PRITZ, *A Nazarene Jewish Christianity from the End of the New Testament Period Untl Its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalem 1988; M. SIMONETTI, *Cristologia giudeo-cristiana: caratteri e limiti*, in Aug. 28 (1988), 51-69; G. STRECKER, *Ebioniten*, in RAC 4 (1959), 487-500; G. STRECKER, *Judenchristentum*, in TRE 17 (1988), 310-325; J. E. TAYLOR, *The Phenomenon of Early Jewish-Christianity. Reality Or Scholarly Invention?*, in VigChr 44 (1990), 313-334; E. TESTA, *La grande Chiesa e le minoranze giudeo-cristiane nell'ultimo scorcio del IV secolo*, in SBFLA 28 (1978), 24-44; D. VIGNE, *Christ au Jourdain. Le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Paris 1992.

§ 28.4: E. LUPIERI, *I mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia 1993; K. RUDOLPH, *Die Mandäer*, 2 voll., Göttingen 1960/1961; K. RUDOLPH, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*, Göttingen 1965; K. RUDOLPH, *Mandäer/Mandäismus*, in TRE 22 (1992), 19-25; K. RUDOLPH, *Die mandäische Literatur. Bemerkungen zum Stand ihrer Testausgaben und zur Vorbereitung einer Ginza-Edition*, in TU 120 (1977), 219-236; G. WIDENGREN (a cura di), *De Mandäismus*, Darmstadt 1982.

§ 28.5: F. S. JONES, *The Pseudo-Clementines: A History of Research*, in SecCen 2 (1982, 1-53; 63-96; H. PAULSEN, *Das* Kerygma Petri *und die urchristliche Apologetik*, in ZKG 88 (1977), 1-37; G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1981².

§ 29. Gnosi / Gnosticismo

Raccolte di scritti gnostici

Testi di Nag Hammadi: H. G. BETHGE, *Vom Ursprung der Welt. Die fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II*, t trad. ted. c, Berlin 1975; M. KRAUSE *et al.* (a cura di), *Nag Hammadi Studies* (= NHS), diversi voll., Leiden 1971ss.; *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden 1972-1984; J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English* (= NHL), trad. ingl., Leiden ecc. 1988³.

Traduzioni di testi scelti: C. SCHMIDT – W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, trad. ted., 1962² (GCS 45); R. HAARDT, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, trad. ted., Salzburg 1967; W. FOERSTER (a cura di), *Die Gnosis*, trad. ted., voll. 1 e 2, Zürich/Stuttgart 1995²; B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures*, trad. ingl., London 1987; L. MORALDI, *Testi gnostici*, trad. it., Torino 1982; L. MORALDI, *I vangeli gnostici*, trad. it., Milano 1984.

Vangelo degli egiziani: A. BÖHLIG *et al.*, t trad. ingl. c, 1975 (NHS 4).

Evangelium veritatis: M. MALININE *et al.*, t trad. franc./ted./ingl., Zürich 1956; W. C. TILL, trad. ted., in ZNW 50 (1959), 165-185; K. GROBEL, trad. ingl. c, London 1960; J. E. MÉNARD, trad. franc., 1972 (NHS 2); T. ORLANDI, trad. it.,Brescia 1992.

Giacomo: W.-P. FUNK, *Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V* (NHC), t trad. ted. c, 1976 (TU 119); D. KIRCHNER, Epistula Jacobi Apocrypha. *Die zweite Shrift aus Nag-Hammadi-Codex I*, t trad. ted. c, 1976 (TU 136).

Vangelo di Filippo: W. C. TILL, t trad. ted. 1963 (PTS 2); R. MC WILSON, trad. ingl., New York 1962; J. E. MÉNARD, t trad. franc. c, Paris 1967.
Pistis Sophia: C. SCHMIDT – V. MACDERMOT, t trad. copt./ingl., 1978 (NHS 9).
Tolomeo, *Ad Floram*: G. QUISPEL, t trad. franc., c, 1966² (SC 24).
Vangelo di Tommaso: A. GUILLAUMONT *et al.*, t trad. ted., Leiden 1959; J. LEIPOLDT, t trad. ted., 1967 (TU 101); M. MEYER – H. BLOOM, t trad. ingl., San Francisco 1992; P. de SUAREZ, t trad. franc. c, Montélimar 1974; J.-E. MÉNARD, trad. franc., 1975 (NHS 5).
Vangelo di Tommaso e Canto della perla: O. BETZ – T. SCHRAMM, trad. ted. c, Zürich 1985.
Tommaso: H. M. SCHENKE, *Das Thomas-Buch* (NHC II 7), t trad. ted. c, 1989 (TU 138); P.-H. POIRIER, t trad. franc., Bruxelles 1984.
Tractatus tripartitus: (NHC 15), E. THOMASSEN, t trad. franc. c, Québec 1989.

Altri testi: cf Bibl. § 29: K. BERGER – R. M. WILSON; K. RUDOLPH.

« Gnosi » è il nome dato a una dottrina soteriologica della tarda antichità. L'origine di questa religione sincretistica non è stata ancora chiarita: elementi tratti da religioni, mitologie e filosofie del mondo antico si fusero nel II-III sec. in sistemi d'impronta cristiana e pagana (il loro insieme viene detto « gnosticismo »). Ne facevano parte, sostanzialmente, tradizioni di mistica della rivelazione e dell'ascesa, figure e dottrine intermedie della più svariata provenienza, correnti ascetiche e concezioni che presupponevano un'unità originaria, una frattura e una riunificazione. L'esistenza di una gnosi precristiana dai caratteri chiari non è dimostrabile.

1. Fonti

La conoscenza della gnosi cristiana si è basata a lungo quasi esclusivamente sugli scritti dei Padri della Chiesa che l'hanno combattuta: Ireneo, Tertulliano, Ippolito, Clemente d'Alessandria, Origene ed Epifanio. Tutti costoro videro nella gnosi una pericolosa disgregazione dell'elemento cristiano e non poterono rappresentarla se non sotto il punto di vista di un'eresia diabolica: essi cercarono di svelare il «corpicciolo di questa volpicella deforme» per metterlo a nudo senza alcuna pietà (cf Ireneo, *Adv. haer.* I 31,4: *male compositae vulpeculae huius corpusculum*). Tracce di concezioni gnostiche si trovano già nel NT, dove non sempre si può chiarire se ci si trovi di fronte a fonti gnostiche o a concetti gnostici volutamente interpretati in senso cristiano (cf le discussioni legate alle ricerche sul Vangelo di Giovanni e sulle lettere apocrife di Paolo: il primo commento a Giovanni risale allo gnostico Eracleone). La discussione con tali concezioni si riflette chiaramente negli scritti neotestamentari più tardi: *1 Tm* 1,4; cf *Tt* 3,9; *1 Tm* 1,10ss; 6,20; *2 Tm* 2,16ss; *1 Gv*; *Gd* e 1 e 2 Pt. Anche il cosiddetto « avversario di Paolo » sembra aver fatto ricorso, in parte, a idee gnostiche. Di un vero e proprio gnosticismo cristiano si può parlare soltanto nel II sec.

Il ritrovamento di codici avvenuto nel 1945/1946 a Nag Hammadi (località egiziana nelle vicinanze dell'antico cenobio di Chenoboskion fondato da Pacomio) ha arricchito la ricerca sulla gnosi di nuovi elementi: in tredici codici papiracei si sono conservati, in traduzione copta da originali greci, numerosi scritti gnostici che non si è ancora finito di pubblicare e valutare definitivamente. I giudizi moderni su questi testi e sull'intero sistema differiscono notevolmente: la gnosi viene rappresentata, tra l'altro, come « religione universale » (G. Quispel, *Die Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951), come « ambiente vitale dello spirito tardo-antico » (H. Jonas, Göttingen 1988⁴) o come « illuminazione », che poi si muta, tuttavia, nel suo opposto (C. Colpe, in RAC 11 [1981]).

2. Concetti fondamentali dello gnosticismo

La concezione gnostica della redenzione viene elaborata differentemente nelle varie scuole e risulta sviluppata in diverse direzioni nei singoli sistemi. Si possono individuare, tuttavia, dei comuni concetti fondamentali (cf R. M. Wilson, in TRE, vedi sotto):

– Fondamentale è un dualismo cosmico tra il mondo materiale terreno e la causa prima divina, ultramondana. Nella conoscenza gnostica il mondo materiale viene considerato come cattivo, malvagio, in mezzo a forze ostili.

– Conseguentemente, si distingue tra il Dio sconosciuto, trascendente, e il Demiurgo, creatore di questo mondo, che generalmente presenta i tratti del Dio Creatore dell'Antico Testamento.

– L'uomo viene legato al Dio trascendente, e assimilato a lui, da una scintilla divina inestinguibile. Questa scintilla, che è l'«io stesso» (*pneuma*, «l'anima») dello gnostico, è prigioniera nel mondo materiale, nel corpo; essa si trova come «oro nel fango» o «è immersa nel sonno».

– Un mito variamente articolato racconta della caduta dell'uomo e del suo risollevarsi, ne descrive la condizione presente e ne spiega il desiderio di redenzione. Il materiale mitologico è preso dalle fonti più varie: filosofia contemporanea (platonismo, stoicismo), letteratura apocalittica tardo-giudaica, Antico e Nuovo Testamento, astrologia.

– L'uomo viene liberato dalla conoscenza (γνῶσις). Con questa s'intende non un conoscere razionale; la conoscenza gnostica avviene piuttosto attraverso la rivelazione diretta: «È vero che nelle comuni scienze generali chiunque non abbia appreso non possiede neppure alcuna conoscenza. Ma per quanto riguarda la gnosi, uno arriva a conoscere non appena ha solamente ascoltato» (Pseudo-clementine, *Recogn.* III 35,7). Colui che media e rivela, che chiama alla redenzione attraverso la conoscenza, può assumere la figura di Gesù Cristo. Allo gnostico tutto diventa «improvvisamente» chiaro: i princìpi fondamentali di Dio, del mondo e del proprio Io. Proprio questo Io viene liberato dai ceppi del mondo e dona al redento la conoscenza della sua vera natura e della sua origine celeste: «Orsù, alzati dal sonno e ascolta le parole. Ricordati che sei un figlio di re; guarda alla schiavitù: a colui di cui tu sei lo schiavo» (Atti di Tommaso, Canto della perla 110,43-44).

Il desiderio centrale di conoscenza redentrice si può chiaramente cogliere dalle domande fondamentali dello gnosticismo, spesso variamente formulate:

«Da dove il male e perché?
Da dove l'uomo e in che modo egli è creato?
[...] Da dove è Dio?» (Tertulliano, *De praescr.* 7,5)

«Chi eravamo noi? cosa siamo diventati?
Dove eravamo noi? Verso dove siamo lanciati?
Verso dove ci affrettiamo? Da chi saremo salvati?
Cos'è la nascita, e cos'è la rinascita?»
(Clemente d'Alessandria, *Excerpta ex Theodoto* 78,2).

«Colui che cerca, quando cerca, non cessa fino a quando non trova, e quando trova rimane turbato, e quando sarà turbato si riempirà di stupore e dominerà sull'universo» (Vangelo di Tommaso 2).

Questa conoscenza donava agli gnostici gioia ed esultanza, perché avevano avuto la possibilità di venire a sapere i più profondi segreti di Dio e nel loro Io avevano la consapevolezza di potersi identificare con Dio. «Il Vangelo della verità è gioia per coloro che hanno ricevuto dal Padre della verità la grazia di conoscerlo» (Inizio dell'*Evangelium veritatis*). Di qui deriva il pathos della libertà degli gnostici: «Sono entrato nel santuario, nulla mi può più accadere» (Clemente d'Alessandria, *Strom.* III 2,4); e di qui deriva anche il senso di superiorità: «Io sono confermato e salvato; io salvo la mia anima da questo eone e da tutto ciò che ha origine da lui, [...]» (Ireneo, *Adv. haer.* I 21,3). Conseguentemente, gli gnostici si ritenevano i cristiani veri e superiori: «Essi s'insuperbiscono e si chiamano perfetti e seme di elezione» (Ireneo, *Adv. haer.* I 6,4).

3. Aspetti esteriori

«Ma per quanto riguarda le sette, esse sono note in parte dal nome dei loro fondatori, come per esempio la scuola di Valentino e di Marcione e di Basilide, [...], altre sono conosciute dal loro luogo, altre dal proprio modo di comportarsi [...], ed altre ancora dalle loro particolari dottrine [...]» (Clemente d'Alessandria, *Strom.* VII 108,1-2).

Gli gnostici formavano delle **comunità**; essi chiamavano se stessi con i nomi di «iniziati», «eletti», «figli della luce», «perfetti», «liberi», ecc., ed esprimevano in tal modo la loro consapevolezza di superiorià. Indicavano se stessi anche come «discepoli di Cristo» e «Chiesa», dove la loro comunità terrena veniva considerata come copia di una preesistente Chiesa celeste (Ireneo, *Adv. haer.* I 1,1; 5,6; Clemente d'Alessandria, *Excerpta ex Theod.* 24,1). Le loro comunità, che come quelle della Chiesa primitiva si stabilivano nelle città (Alessandria, Antiochia e Roma furono roccaforti gnostiche e i luoghi d'azione dei loro più importanti pensatori e protagonisti); suddividevano i loro membri in perfetti/pneumatici e imperfetti/psichici. La guida della comunità fu inizialmente nelle mani del fondatore, poi si trasmise ai suoi discepoli. Essi si chiamavano capi, maestri, sacerdoti ed anche vescovi.

Il concentrasi sulla **parola** redentrice portò a un ricco patrimonio di inni e preghiere, a una coltivazione della predicazione e a spiegazioni speculative delle Scritture. Vere e proprie pratiche di culto non furono in uso nel sistema soteriologico gnostico, ma l'ostilità al culto non durò a lungo. Le comunità gnostiche conobbero anche **azioni rituali**: battesimo, abluzioni, unzioni, celebrazioni conviviali. Sono da rilevare l'*apolytrosis* («sacramento della redenzione») e il cosiddetto «matrimonio spirituale» (certamente un rito d'iniziazione). La conoscenza come vera e propria redenzione veniva integrata da tali riti e segni che investivano il modo di pensare e di vivere. Allo stesso scopo servivano anche le immagini commemorative e la loro venerazione (Ireneo, *Adv. haer.* I 23,4; 25,6; cf *Acta Johannis* 27-29).

La natura della redenzione gnostica determinò particolari **esigenze etiche**: si voleva custodire il proprio «Io liberato» nella sua libertà e dedicarsi alla necessaria liberazione dell'Io altrui. A dire il vero, un'etica che plasmasse il mondo doveva rimanere estranea allo gnosticismo, perché si riteneva che ciò oltrepassasse questa cattiva creazione del Demiurgo. La superiorità nei confronti del mondo terreno si esprime in due direzioni: libertinismo o ascesi. I Padri della Chiesa che combatterono gli gnostici ne posero in risalto soprattutto il libertinismo; questo rimprovero costituisce uno stereotipo antieretico. I testi gnostici testimoniano invece in maniera decisamente più frequente un fondamentale atteggiamento ascetico (rifiuto del matrimonio e di determinati cibi). I testi recentemente scoperti, inoltre, inducono a riconoscere che lo gnosticismo poteva sostenere anche un'etica normativa che rifiutava libertinismo e ascetismo e richiedeva, ricorrendo a concezioni morali conosciute dovunque, un giusto cambiamento della vita (Lettera a Flora; Vangelo di Tommaso; Insegnamenti di Silvano).

L'attrazione esercitata dal messaggio gnostico di salvezza fu certamente notevole. Gli gnostici furono impegnati anche in attività missionaria. Le loro «scuole» erano aperte a tutti. I loro principali esponenti erano intellettuali appartenenti ai ceti sociali che avevano familiarità con l'educazione ellenistica e giudaica. Ed essi si rivolgevano agli stessi gruppi sociali ai quali si rivolgeva la missione della Chiesa.

Bibliografia: D. M. SCHOLER, *Bibliographia gnostica*, Leiden 1971ss.

B. ALAND *et al.*(a cura di), *Gnosis* (FS H. Jonas), Göttingen 1978; V. ARNOLD-DÖBEN, *Die Bildersprache der Gnosis*, Köln 1986; P. F. BEATRICE, *Gli avversari di Paolo e il problema della gnosi a Corinto*, in CS 6 (1985), 1-25; K. BERGER – R. M. WILSON, *Gnosis/Gnostizismus I*, in TRE 13 (1984), 519-550; U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, Apr. 1966*, Leiden 1970; R. van den BROEK – M. J. VERMASEREN (a cura di), *Studies in Gnosticism And Hellenestic Religions* (FS G. Quispel), Leiden 1981; R. van den BROEK, *The Present State of Gnostic Studies*, in VigChr 37 (1983), 41-71; M. J. EDWARDS, *Neglected Texts in the Study of Gnosticism*, in JThS 41 (1990), 26-50; M. FIEGER, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster 1991; G. FILORAMO, *A History of Gnosticism*, Cambridge/Mass. 1990; J. E. FOSSUM, *The Name of God And the Angel of the Lord. Samaritan And Jewish Concepts of Intermediation And the Origin of Gnosticism*, Tübingen 1985; C. W. HEDRICK – R. HODGSON (a cura di), *Nag Hammadi, Gnosticism And Early Christianity* (FS H. Attridge), Peabody/Mass. 1986; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker*

Geist, 2 voll., Göttingen 1988[4]; K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978; A. H. B. LOGAN – A. J. D. WEDDERBURN (a cura di), *The New Testament And Gnosis* (FS R. M. Wilson), Edinburgh 1983; R. MORTLEY – C. COLPE, *Gnosis I/II*, in RAC 11 (1981), 446-659; A. ORBE, *Cristologia gnóstica*, 2 voll., Madrid 1976; B. A. PEARSON, *Gnosticism, Judaism, And Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990; P. PERKINS, *The Gnostic Dialogue. The Early Church And the Crisis of Gnosticism*, New York 1980; S. PÉTREMENT, *Le Dieu Séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984 (ingl. 1990); H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose*, 2 voll., Paris 1978; G. QUISPEL, *Gnostic Studies*, 2 voll., Istanbul 1974/1975; J. RIES – J. M. SEVRIN, *Gnosticism et monde hellénistique*, Louvain 1981; K. RUDOLPH, *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990[3]; K. RUDOLPH (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975; K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*, in ThR 34 (1969), 121-175, 181-231, 358-361; 36 (1971), 1-61, 89-124; 37 (1972), 289-360; 38 (1973), 1-25; K. RUDOLPH, *Die Gnosis: Texte und Übersetzungen*, in ThR 55 (1990), 113-152; W. SCHMITHALS, *NT und Gnosis*, Darmstadt 1984; C. SCHOLTEN, *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, Münster 1987; G. A. G. STROUMSA, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984; H. STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993; M. TARDIEU – J. D. DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique*, Paris 1986; K. W. TRÖGER, *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973; K. W. TRÖGER (a cura di), *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis. Neue Studien zu «Gnosis und Bibel»*, Gütersloh 1980; D. VOORGANG, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Frankfurt ecc. 1991; J. A. WILLIAMS, *Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi*, Atlanta 1988; M. A. WILLIAMS, *The Immovable Race. A Gnostic Designation And the Theme of Stability in Late Antiquity*, Leiden 1985.

§ 30. I principali rappresentanti dello gnosticismo

Tertulliano, *Adv. Valent.*: A. MARASTONI, trad. it., Padova 1971; J. C. FREDOUILLE, t trad. franc. c, 1980/1981 (SC 280ss.).
Cf anche § 29; §§ 37-40.

1. Gli inizi

I Padri della Chiesa attribuirono a Simon Mago (At 8,9-24) la responsabilità della falsificazione gnostica del cristianesimo (Giustino, *Apol.* I 26,1-3; Ireneo, *Adv. haer.* I 23). Negli Atti apocrifi di Pietro e nelle Pseudo-clementine egli viene rappresentato come avversario di Pietro. A lui si richiamò anche uno dei gruppi gnostici, quello dei **simoniani**. La loro dottrina non si può ricostruire con precisione. Probabilmente si deve attribuire loro uno dei testi recentemente scoperti, l'« Esegesi sull'anima » (NHC III). Come discepoli di Simon Mago vengono considerati **Menandro** e **Saturnino**. Menandro, originario della Samaria, operò in Antiochia (Giustino, *Apol.* I 26; Ireneo, *Adv. haer.* I 23,5), di cui fu originario anche Saturnino (Ireneo, *Adv. haer.* I 24,1-2). Saturnino rappresentò

per la prima volta Cristo come redentore gnostico. Appartengono già al II sec. **Carpocrate** e il figlio **Epifane** (Ireneo, *Adv. haer.* I 25,1-6; Clemente d'Alessandria, *Strom.* III 5-10). Gesù è diventato per i carpocraziani il modello e il prototipo al quale lo gnostico, che vive solo di fede ed amore, deve uniformarsi e che egli può anche superare.

2. I grossi sistemi del II secolo

I Padri della Chiesa conobbero tutta una serie di sette gnostiche: Ofiti, Naasseni, Cainiti, Sethiani, Barbelo-gnostici, ecc. Queste sette appartengono al II e al III sec. e dimostrano l'ampia diffusione dello gnosticismo. Lo gnosticismo di questo tempo ebbe l'impronta particolare di alcuni eminenti maestri, ai quali sono tradizionalmente legati famosi sistemi che ebbero un notevole sviluppo.

a) Basilide (ca. 125-160)

Originario della Siria, fu caposcuola in Alessandria. Il figlio Isidoro gli successe nella guida della scuola e ne assicurò la continuità. Di Basilide sono noti alcuni scritti: un «Libro di rivelazione», per il quale compose insieme al figlio delle «spiegazioni» (*Exegetica*), Salmi (cf *Can. Muratori* 83ss.) ed altri lavori. Allusioni sicure alle sue dottrine si trovano in Clemente d'Alessandria (*Strom.* IV 81,1-83,1; V 3,2; II 112,1-114,1, sul dolore, sulla fede, sull'etica). Ireneo (*Adv. haer.* I 24,3-7) ed Ippolito (*Refut.* VII 20-27) ne descrissero il sistema. Le loro descrizioni differiscono notevolmente, ciò che potrebbe essere attribuito o a errori delle fonti o a sviluppi all'interno dello stesso sistema basilidiano. Il resoconto d'Ippolito, che presenta molti punti oscuri, può mettersi a confronto innanzitutto con le notizie fornite da Clemente. Da questo confronto risulterebbe che Basilide sostenne un sistema «monistico»: dall'unica e inaccessibile causa originaria divina emanò una specie di sostanza cosmica, da cui derivò e si formò per gradi successivi tutto ciò che esiste. Il Cristo celeste illuminò il Gesù terrestre, che liberò l'elemento divino, mentre Dio estese sulla creazione l'ignoranza primordiale. Ireneo, invece, ci offre una rappresentazione notevolmente diversa: per liberare l'uomo, cioè la sua anima, dal dominio del Demiurgo-creatore, il sommo Dio inviò il suo Cristo-*Nous*, che apparve in Gesù. Prima della crocifissione egli scambiò la sua figura con Simone di Cirene, che morì sulla croce, mentre Cristo tornò nuovamente a suo Padre (*Adv. haer.* I 24,4).

b) Valentiniano (Valentino)

Valentiniano, proveniente da Alessandria, insegnò probabilmente negli anni 136-165 a Roma. Appartenne inizialmente alla comunità romana, fino a quan-

do non ne venne espulso (Tertulliano, *Adv. Valent.* 4,1, ne spiega l'apostasia con il fallimento di una « candidatura alla carica di vescovo »). In seguito, egli operò certamente in oriente. Anch'egli lasciò degli scritti (omelie, inni, lettere, trattati teologici « sulle tre nature »), dei quali ci sono pervenuti frammenti nelle opere di Clemente d'Alessandria. Alcuni dei testi di Nag Hammadi possono essere attribuiti sicuramente alla sua scuola, pur escludendo che siano stati composti da lui stesso: il trattato in tre parti (*Tractatus Tripartitus*, NHC I 4), il *Vangelo della verità* (NHC II 3) e la lettera a Regino (NHC I 3). Il sistema originario di Valentino non è più ricostruibile con esattezza. I Padri della Chiesa, tra i quali in primo luogo nuovamente Ireneo (*Adv. haer.* I 1-8; 11-12; 18-21) e Ippolito (*Refut.* VI 29-36), forniscono notizie differenti. Elemento caratteristico sembra essere stato un rigoroso dualismo. Al *Pleroma* divino, che è riempito da quindici coppie di eoni (*sizigie*) emanati dalla sostanza divina primigenia, è contrapposto il mondo creato dal Demiurgo. La sua nascita viene spiegata con una specie di peccato originale della Sapienza, l'ultimo eone. Un elemento divino di questa Sapienza, rinchiuso nella materia, sarebbe stato liberato da Gesù, sul quale sarebbe disceso lo Spirito Santo nel battesimo.

Sono noti alcuni discepoli di Valentiniano: Tolomeo, con la sua « Lettera a Flora », ed Eracleone, con un commentario al Vangelo di Giovanni (frammenti nel Commento a Giovanni di Origene).

c) NAASSENI ED ALTRI

Tra gli altri gruppi meritano una menzione i Naasseni (Ippolito, *Refut.* V, 6,3; 11,1; X 9,1-3); essi, che chiamavano se stessi « gnostici » (Ippolito, ibidem, V 6,4), mostrano chiaramente che la gnosi poteva collegarsi anche con idee delle religioni misteriche.

3. La reazione ecclesiastica

Come prodotto del sincretismo tardo-antico, lo gnosticismo coinvolse il cristianesimo in questo movimento e determinò così la più pericolosa crisi per la giovane Chiesa nel II sec. Evidentemente, l'impegno negli aspetti tradizionali della pietà e il legame con le autorità ecclesiastiche non riuscivano a soddisfare tutte le attese dei cristiani. La superiore offerta intellettuale degli gnostici faceva vedere come insufficiente la specifica produzione teologica. Giustino, Ireneo, Tertulliano ed Ippolito elaborarono soprattutto in contrapposizione con i miti e gli insegnamenti gnostici, dichiarati privi di valore storico, le verità centrali della fede cristiana: la fede in Dio come Creatore e Signore della storia, nel Figlio di Dio fatto Uomo, nella sua morte sulla croce e nella sua risurrezione,

nella redenzione dell'uomo per grazia, nell'efficace azione storica dello Spirito Santo nella rivelazione dell'antica e della nuova alleanza e nella Chiesa. Una confutazione costruttiva condusse alla riflessione sull'importanza della tradizione, alla determinazione del canone biblico, alla formulazione di professioni di fede e allo sviluppo della teologia e della dogmatica. Sotto questo aspetto, le teorie gnostiche vanno ritenute tra le « più produttive » eresie dei primi tempi della Chiesa.

Bibliografia: N. BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg/München 1966; N. BROX, *Antignostische Polemik bei Christen und Heiden*, in MThZ 18 (1967), 265-291; J. FRICKEL, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift*, Leiden 1984; R. M. GRANT, *Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne*, in REAug 25 (1979), 201-216; K. KOSCHORKE, *Hippolyts Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*, Wiesbaden 1975; B. LAYTON (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. I. *The School of Valentinus*, Leiden 1980; B. LAYTON (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. II. *Sethian Gnosticism*, Leiden 1981; W. A. LÖHR, *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts*, Tübingen 1995; G. LÜDEMANN, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom.* I. *Valentin und Marcion.* II. *Ptolemäus und Justin*, in ZNW 70 (1979), 86-114; G. LÜDEMANN, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Göttingen 1975; C. MARKSCHIES, Valentinus gnosticus? *Untersuchungen zur Valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992; E. MÜHLENBERG, *Basilides*, in TRE 5 (1980), 296-301; A. ORBE, *Estudios valentinianos*, 5 voll., Roma 1955-1966; G. VALLÉE, *A Study in Anti-Gnostic Polemics*, Waterloo/Ontario 1981.

§ 31. Chiese e religioni nell'ambito dello gnosticismo

1. Marcione

Tertulliano, *Adv. Marc.*: C. MORESCHINI, t, Milano 1971; E. EVANS, t trad. ingl., 2 voll., 1972 (OECT); R. BRAUN, t trad. franc. c, 2 voll., 1990 (SC 365; 368).

Marcione (ca. 85-160) fu tra i più importanti teologi del II sec.

A. von Harnack ha raccolto nella sua classica monografia *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (1921) il materiale a lui noto di e su Marcione (fonte principale è Tertulliano) e ne ha fornito un'interpretazione impressionante e gravida di conseguenze. Soltanto negli ultimi tempi si sono avuti nuovi tentativi d'interpretazione che riesaminano il materiale raccolto da von Harnack. Essi tolgono Marcione dalla gnosi, danno risalto all'influsso della filosofia contemporanea e mettono in discussione il suo biblicismo.

Questo armatore di Sinope sul Ponto giunse attraverso l'Asia Minore (Ireneo, *Adv. haer.* III 3,4) a Roma, dove fu accolto nella locale comunità (Tertulliano, *De*

praescr. 30,2). Nel 144 venne espulso e fondò la sua propria Chiesa, che si diffuse rapidamente. Alla fine del II sec. apparvero segnali di scioglimento; tuttavia, la Chiesa marcionita perdurò, specialmente in ambiente siriaco, fino al VI sec.

Marcione esordì con la sua pretesa di riforma, che intendeva ricondurre la Chiesa al messaggio originario di Gesù. Secondo lui, Gesù aveva annunciato un Dio di bontà, mentre l'AT aveva annunciato un Dio di giustizia punitiva. Nelle sue «Antitesi» (che ci sono giunte in modo frammentario) egli contrapponeva le due immagini di Dio: all'AT veniva negato il carattere di sacra scrittura, la creazione veniva discriminata come opera del Dio veterotestamentario. Il Dio assolutamente trascendente e ignorato, Padre di Gesù Cristo, era stato rivelato soltanto da Gesù, ma poi era stato deformato nella predicazione apostolica e falsificato in senso giudaico ed ellenistico da «falsi apostoli». Paolo era l'unico vero apostolo. Soltanto dieci lettere di Paolo (senza le lettere pastorali; la lettera ai Galati in primo luogo!), e con notevoli riduzioni, contenevano il vero messaggio; a questi scritti egli aggiungeva un Vangelo abbreviato di Luca. Tertulliano lo schernì a causa di questo eclettismo, definendolo un «topo pontico che rosicchiava il Vangelo» (*Adv. Marc.* I 1,5). Il fatto che egli legasse la sua Chiesa a un solido corpus di scritti composto di due parti, *Apostolus* e Vangelo, non rimase senza influenza sulla formazione del canone biblico da parte della Chiesa (cf § 27,4).

La sua pregiudiziale dogmatica ne determinò anche la soteriologia: il Dio buono sconosciuto avrebbe dato al Cristo Redentore un corpo apparente o avrebbe assunto in lui stesso un tale corpo e sarebbe venuto su questo mondo sotto l'imperatore Tiberio (Tertulliano, *Adv. Marc.* IV 6). In questa sua manifestazione egli avrebbe superato il Demiurgo ed operato la redenzione. La condizione di redenti si manifestava per i marcioniti in una severa ascesi, che veniva intesa come rifiuto al regno del Demiurgo e attestato d'appartenenza al regno dell'amore. Nell'ascesi marcionita rientrò originariamente l'esigenza di celibato per tutti i credenti. Marcione riunì i suoi seguaci in comunità organizzate come chiese, con gli uffici dei vescovi, dei presbiteri ed anche dei martiri.

2. Bardèsane (Bar Daisan)

Bardèsane: CPG 1152-1153

Liber Legum Regionum: F. NAU, t trad. lat., 1907 (PS 2); H. J. W. DRIJVERS, t trad.ingl., Assen 1966.

E. BECK, *Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan*, trad. ted. c, in OrChr 60 (1976), 24-68.

Il siro Bardèsane (154-222), vissuto a Edessa alla corte del re Abgar VIII, disponeva di una solida formazione filosofica e astrologica, che unì con elementi del messaggio cristiano. Il cristianesimo di Bardèsane non si può ancora defini-

re con esattezza. La sua non fu certamente una pura gnosi, anche se nella sua speculazione cosmologica può rintracciarsi un latente dualismo e la sua cristologia presenta i caratteri del docetismo. In ogni caso, egli seppe esprimere le sue idee in una forma piacevole che riscosse ampio successo nel cristianesimo siriaco. Nulla ci è giunto delle sue opere, ma possiamo ricostruirne qualcosa dalle repliche dei Padri della Chiesa, principalmente di Efrem il Siro (§ 75,8) e, ancor prima, di Eusebio (*Praep. evang.* VI 10). Particolare attenzione merita il «Libro delle Leggi dei paesi», un dialogo sul destino (*fatum*) e sulla libertà umana, che è sicuramente ispirato da Bardèsane.

3. Mani e il manicheismo

Scritti manichei: W. FOERSTER (a cura di), *Die Gnosis*, 3 voll., rifacimento di A. Böhlig, trad. ted., Stuttgart/Zürich 1980.
Alessandro di Licopoli, *Contra Manich. op. dis.*: A. VILLEY, trad. franc. c, Paris 1985.

Mani, chiamato anche Manes, Manete o Manicheo, nacque nel 216 nei pressi di Bassora (Mesopotamia); la sua famiglia era imparentata con la dinastia persiana degli Arsacidi. Egli venne a contatto con il cristianesimo attraverso la setta «battista» degli Elcasaiti. Esperienze personali di visioni lo condussero alla scoperta della sua propria religione, che egli proclamò con successo il 23 aprile del 240 (confessione da lui stesso formulata nel «Mani-Codex», 120). Essa doveva essere una religione universale e superare Buddha e Gesù. L'opera di Gesù e della sua Chiesa venne da lui interpretata solo come un evento che doveva precedere la sua propria missione. A lui il Paraclèto avrebbe rivelato la verità nella sua completezza: «[...] le precedenti chiese erano state stabilite per singoli paesi e singole città. Ma la mia chiesa si diffonderà in tutte le città e il mio vangelo toccherà ogni paese» (*Kephalaion* 154). Con il favore del re persiano Sapore I (241-272), egli poté annunciare la sua religione per trent'anni come «apostolo del vero Dio» e costruire la sua chiesa manichea. Sotto il successore di Sapore egli perse la protezione politica; nel 277 venne incarcerato dietro sollecitazione dei sacerdoti zoroastriani e morì in prigione.

Mani affidò il suo messaggio a voluminose opere: il «Vangelo vivo [o grande]», il «Tesoro di vita», il «Libro dei misteri», il «Libro dei salmi», i *Kephalaia* [= «I punti principali dell'insegnamento del maestro»], ecc. In questo modo egli obbligò la sua chiesa ad attenersi a un canone immutabile e rese il manicheismo una spiccata religione del libro con alta cultura letteraria. In seguito si sviluppò una vasta letteratura post-canonica con molteplici adattamenti ad altre religioni. Scritti manichei furono scoperti attorno al 1900 nelle grotte del Turfan (Turkestan) e nel 1930 nell'Egitto Superiore; questi ultimi scritti sono traduzioni copte di testi originari siriaci, redatti attorno al 400.

La morte di Mani e la persecuzione che l'accompagnò provocarono un rapido diffondersi della religione; alla fine del IV sec. aderì al manicheismo, nell'Africa settentrionale, il giovane Agostino (*Conf.* III 6,10). Le invettive teologiche dei Padri della Chiesa del IV e del V sec. e la repressione politica degli imperatori romani portarono a una sua decadenza (297: editto antimanicheo di Diocleziano; 372 legge di Valentiniano I contro i manichei). Il manicheismo sopravvisse clandestinamente, per tornare nuovamente alla ribalta in nuove forme nei movimenti medievali. La sua diffusione nel lontano Oriente fece sorgere anche qui nuovi centri manichei. Missionari si spinsero fin nella Mongolia e in Cina, dove il manicheismo scomparve solo dopo una storia di mille anni.

La religione manichea si basa su un netto dualismo: il regno della luce è contrapposto a quello, sullo stesso piano, delle tenebre : il regno della luce è dominato dal «padre della grandezza» (re del paradiso della luce, Dio, ecc.) ed è circondato da eoni divini. Il regno delle tenebre è dominato da un suo proprio re e circondato da mondi e dèmoni oscuri. Inizialmente i due regni sono rigidamente separati. In una seconda fase essi si mescolano, spinti dalla lotta delle tenebre contro la luce. Per separare nuovamente l'uno dall'altro, il «padre della grandezza» invia l'«uomo primigenio» nel regno delle tenebre. Qui, egli inizialmente soccombe e viene liberato e risollevato solo da un altro inviato dal regno della luce. La salvezza dell'uomo primigenio è esempio per la redenzione dell'uomo. L'uomo deve riconoscersi come mescolanza di luce e di tenebre. Per la liberazione dalle tenebre il padre della luce inviò i messaggeri della vera religione: Buddha, Zoroastro, Gesù e Mani, ma anche figure bibliche come Set, Noè, Enos, Enoch, Abramo e Paolo. Quanto a Mani, egli intese se stesso come l'ultimo inviato della luce, come il «sigillo dei profeti». La comunità manichea apportatrice di salvezza collabora alla separazione redentrice tra luce e tenebre: essa pone fine alle sofferenze della luce che ancora può trovarsi nel mondo e cerca di purificarla e di farla tornare. Non appena la luce viene liberata, segue la fine del mondo, in cui luce e tenebre vengono nuovamente separate in maniera radicale.

Le rappresentazioni cosmologiche e antropologiche della redenzione furono alla base dell'austera ascesi manichea. Essa venne definita con il «triplice sigillo»: *signaculum oris, manus, sinus* (rinuncia nella parola e nel cibo; rifiuto dei lavori più umili; condanna del matrimonio; cf Agostino, *De mor. manich.* 10; 18). Soltanto i prescelti (*electi*) venivano impegnati in una forma ascetica di vita. Essi costituivano il nerbo delle comunità manichee, da essi provenivano i gerarchi (gli apostoli, i vescovi, i maestri e i più anziani). Tra gli eletti potevano esserci anche le donne, ma a loro rimase precluso l'accesso ad uffici nella comunità. Al di sotto degli eletti c'era la grande massa degli uditori o catecumeni, che non vivevano asceticamente e dovevano sostenere gli eletti. Con questa prestazione di aiuto anche essi potevano sperare di arrivare al regno della luce.

Bibliografia § 31.1: B. ALAND, *Marcion/Marcioniten*, in TRE 22 (1992), 89-101; B. ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*, in ZThK 70 (1973), 420-447; H. J. W. DRIJVERS, *Marcionism in Syria. Principles, Problems, Polemics*, in SecCen 6 (1987/1988), 153-172; R. J. HOFFMANN, *Marcion: On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist theology in the 2nd Century*, Chico/Calif. 1984; G. MAY, *Marcione nel suo tempo*, in CS 14 (1993), 205-220; G. MAY, *Marcion in Contemporary Views: Results And Open Questions*, in CS 8 (1987), 609-631.

§ 31.2: E. BECK, *Bardaisan und seine Schule bei Ephräm*, in Mus. 91 (1978), 271-333; L. CERFAUX, *Bardesanes*, in RAC 1 (1950), 1180-1186; H. J. W. DRIJVERS, *Bardesanes*, in TRE 5 (1980), 206-212; H. J. W. *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966; H. KRUSE, *Die « mythologischen Irrtümer » Bar-Daisans*, in OrChr 71 (1987), 24-52; J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Edesse. La première philosophie syriaque*, Paris 1992.

§ 31.3: A. BÖHLIG, *Manichäismus*, in TRE 22 (1992), 25-45; F. DECRET, *L'Afrique manichéenne, IVe-Ve siècle*, 2 voll., Paris 1978; S. N. C. LIEU, *Manichaism in the Later Roman Empire And Medieval China. A Historical Survey*, Manchester 1985; J. MÉNARD, *De la gnose au manichéisme*, Paris 1986; L. J. R. ORT, *Mani. A Religio-Historical Description of His Personality*, Leiden 1967; H. C. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris 1967; J. RIES, *Aux origines de la doctrine de Mani. L'apport du Codex Mani*, in Mus. 100 (1987), 283-295; E. ROSE, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden 1979; G. G. STROUMSA, *Aspects de l'eschatologie manichéenne*, in RHR 198 (1981), 163-181; G. WIDENGREN (a cura di), *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977; G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961.

§ 32. Discussioni sulla Trinità

Tertulliano, *Adv. Prax*: E. EVANS, t trad. ingl., London 1948; G. SCARPAT, t trad. it. 1985 (CPS 12).
De carn. Chr.: E. EVANS, t trad. ingl. c, London 1956; J. P. MAHÉ, t trad.franc. c, 2 voll., 1975 (SC 216ss.)
Cf anche §§ 37-40; § 75,9.

1. Gli inizi

Nel tentativo di rendere plausibile e comprensibile la professione di fede cristiana in un solo Dio, creatore di tutte le cose, rivelatosi nel suo Figlio e nel suo Spirito, la base concettuale del mondo giudaico-apocalittico (che a sua volta aveva già subìto influssi ellenistici) venne sempre più arricchita, modificata e sostituita da concetti e modelli dell'ellenismo. Le riflessioni riguardarono innanzitutto il rapporto tra Dio-Padre e Dio-Figlio e la difesa dell'unità di Dio. Il primo importante tentativo degli **apologeti** si ebbe nell'ambito della speculazione ellenistico-giudaica sulla sapienza e del concetto ellenistico di Logos e ne risultò una specifica **dottrina del Logos** (Giustino, Atenagora, Teofilo d'Antiochia). Richiamandosi a *Prv* 8,22-31 e al prologo di Giovanni, essi rappresenta-

rono il Figlio o Logos come il mediatore, cui rendeva testimonianza Dio-Padre, della creazione e della rivelazione. Questa interpretazione del Logos basata sulla sua funzione implicò una certa subordinazione (subordinazianismo), di cui si riconobbe la problematicità soltanto con la radicalizzazione ariana (cf §§ 47-48).

La teologia trinitaria ortodossa prenicena non ebbe difficoltà di fronte a denominazioni come «secondo» o «altro» Dio (Giustino, *Apol.* I 13,3-4; Origene, *C. Celsum* V 39), ma si espose così al rimprovero di proporre una dottrina di due o tre dèi. A tale rimprovero vollero sottrarsi i cosiddetti **monarchiani** (cf Tertulliano, *Adv. Praxean* 3,2; 10,1), che inoltre presero posizione contro la dissoluzione gnostica di Dio in molti esseri divini. Essi difesero l'unicità di Dio in diversi princìpi, che si possono raggruppare in un monarchianismo dinamistico e uno modalistico. Le loro teorie e i loro sistemi di dottrine si conoscono quasi esclusivamente attraverso le confutazioni di scrittori ecclesiastici (specialmente Tertulliano ed Ippolito). Teatro importante delle discussioni teologiche divenne Roma, dove all'inizio del III sec. erano arrivati i principali sostenitori del monarchianismo.

2. Monarchianismo dinamistico

Come fondatore del monarchianismo dinamistico viene considerato **Teodoto il Conciatore** (o Calzolaio) di Bisanzio, che attorno al 190 venne scomunicato dal vescovo romano Vittore (Eusebio, *H. E.* V 28,6). L'espulsione portò alla nascita di una specifica comunità monarchiana a Roma, guidata da **Teodoto il Banchiere** e da un **Asclepiodoto** (Eusebio, *H. E.* V 28,9). I teodoziani, che nella loro esegesi si richiamavano alla grammatica e alla critica testuale (Eusebio, *H. E.* V 28,13-15; cf Epifanio, *Pan.* 54), rifiutavano un preesistente figlio di Dio ed anche il Logos come mediatore della creazione. Gesù sarebbe nato dalla Vergine Maria. Nel battesimo (*Mt* 3,13-17) la forza (*dynamis*) e lo spirito di Dio sarebbero scesi su di lui e lo avrebbero reso capace di compiere la sua azione divina (Ippolito, *Refut.* VII 35). Per loro, quindi, Cristo non è Dio nella sua essenza, ma è adottato come figlio di Dio con l'assegnazione dello spirito (di qui anche il monarchianismo adozionistico). In tal modo veniva salvata la monarchia di Dio, ma non si poteva parlare di un'unità essenziale tra Dio-Padre e Dio-Figlio. Questo modo monarchiano di rappresentare la realtà divina venne proseguito a Roma da **Artemone** (Eusebio, *H.E.* V 28,1).

Un importante difensore di questa dottrina si trovò in oriente, accanto al vescovo **Berillo di Bostra**, che Origene riuscì a convincere del suo errore (Eusebio, *H. E.* VI 33,1-3; cf 20,2), in **Paolo di Samosata**, vescovo di Antiochia. Questo discusso «principe della Chiesa», che esercitò anche l'ufficio accessorio di *ducenarius* (funzionario di alto rango [detto così perché inizialmente si trattò di

un ufficiale che aveva il comando di 200 uomini, *n.d.t.*]) della regina Zenobia di Palmira (Eusebio, *H. E.* VII 30,8), apportò a quanto sembra una variazione al monarchianismo romano. La Vergine Maria avrebbe generato l'Uomo Gesù, che si sarebbe unito con il preesistente Logos. Questa unione non sarebbe sostanziale, ma soltanto concessa per volontà o per grazia. In un sinodo del 268/269 celebrato ad Antiochia Paolo venne deposto ed escluso dalla comunione ecclesiastica. Nella polemica antieretica della Chiesa antica egli s'incontra ancora qualche secolo più tardi come adozionista (Epifanio, *Pan.* 65, 1-9; Atanasio, *Contra Ar.* I 25; Giovanni Crisostomo, *Hom. Col.* 3,2; Teodoreto, *H. E.* I 4,35-37).

3. Monarchianismo modalistico

Il monarchianismo modalistico volle risolvere il problema dell'unità e molteplicità in Dio riducendo il Figlio semplicemente a un modo (*modus*) di manifestarsi del Padre. Anziché l'adozione di un uomo si avrebbe l'incarnazione dell'unico Dio. Quest' idea, senza dubbio molto diffusa, poteva richiamarsi all'esegesi cristologica dell'AT, che parlava di manifestazioni del preesistente Logos in figura umana (Giustino, *Dial.* 56,1-61,1). Fu certamente **Noeto di Smirne** colui che per primo espose questa teoria in maniera teologicamente approfondita. Secondo lui, proprio il Padre ha generato se stesso nell'incarnazione, proprio egli ha patito, proprio egli è morto sulla croce e ha risuscitato se stesso (cf Ippolito, *Contra Noetum*). Poiché, secondo loro, proprio il Padre aveva *patito*, Noeto e i suoi seguaci furono detti «patripassiani». Noeto venne condannato attorno al 190 a Smirne, ma il suo monarchianismo modalistico si diffuse fino a Roma e, certamente grazie a **Prassea**, anche nell'Africa settentrionale (Tertulliano, *Adversus Praxean*). A Roma il portavoce dei monarchiani modalistici fu **Sabellio**, con il quale vennero a discussione il vescovo Callisto (217-222) e il dotto prete romano Ippolito. Il vescovo condannò certamente Sabellio, ma nell'interesse dell'unità della sua comunità trovò a quanto pare una formula di compromesso che agli occhi d'Ippolito fece apparire persino il vescovo romano come patripassiano (Ippolito, *Refut.* IX 12,18). Ippolito, che si separò da Callisto, basava le sue argomentazioni su una teologia del Logos che lo fece definire da Callisto «diteista».

Dopo la sua condanna Sabellio si recò in Libia (patria d'origine?), dove continuò a predicare il suo rigido modalismo, che venne accolto anche in Egitto. Per lui non c'era che un solo Dio, che si è manifestato come Padre nell'AT, come Figlio nell'incarnazione e come Spirito nel momento della sua missione. Il Figlio venne indicato da lui come «Figlio-Padre». A dire il vero, egli poté parlare dei modi nei quali l'unico Dio si è manifestato nel tempo come di «persone» (πρόσωπα), ma usò tale concetto nel suo significato originario: *prosopa* erano nell'antico teatro le

maschere dell'attore, non persone reali. Nel modalismo venne coinvolto qui, per la prima volta, lo Spirito divino, ciò che nelle repliche doveva condurre anche alle prime speculazioni pneumatologiche. Sabellio comprese in quelle sue, chiaramente, anche le idee del precedente modalismo; la sua dottrina (sabellianismo) viene presentata spesso come se rappresentasse l'intero modalismo, e ogni successiva teologia monarchiana ha dovuto subire l'accusa di sabellianismo.

Da Alessandria combatté i sabelliani (cf § 39,4) il vescovo Dionigi, che però, a quanto pare, sottolineò nettamente la differenza tra le Persone divine, chiamò il Figlio creatura (κτίσμα, ποίημα) del Padre e formulò così una dottrina trinitaria di sapore triteistico. Coloro che erano stati attaccati cercarono appoggio a Roma. L'omonimo vescovo romano, Dionigi (260-267), invitò il collega d'ufficio a un chiarimento. La discussione entrò nella storia dei dogmi come « controversia dei due Dionigi ». Dionigi d'Alessandria espose in conseguenza di ciò, nel suo scritto « Confutazione ed apologia », la sua teologia trinitaria; se ne conservano frammenti nel *De sententia Dionysii* di Atanasio.

4. Risposte in ambito ecclesiastico

La precedente teologia del Logos e il monarchianismo si rivelarono insufficienti di fronte al complesso rapporto tra Unità e Trinità di Dio e alle questioni che diventavano sempre più difficili circa la divinità del Figlio e dello Spirito Santo. I teologi antimonarchiani, soprattutto Tertulliano, Ippolito, Novaziano e Origene, cercarono di mettere a punto una concettualità adeguata. **Origene**, influenzato dal medioplatonismo e dal neoplatonismo, operò con una concezione dinamica delle ipostasi: Padre, Figlio e Spirito dovevano distinguersi in effetti come realtà per sé sussistenti (ὑπόστασις), ma non potevano essere separati (*De princ.* I 3,5; IV 4,1). Creazione e redenzione venivano operate dal Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo; l'innalzamento dell'uomo verso Dio, la divinizzazione, era possibile soltanto attraverso la mediazione dello Spirito e del Logos. La terminologia di **Tertulliano** appare sorprendentemente progredita: egli parla di un'unica *substantia* della Trinità, di distinzione, non di separazione, di *formae, species* o *gradus*, e qualifica Padre, Figlio e Spirito come *personae* (cf *Adv. Prax.* 2; 7; 11 e altri luoghi).

È vero che anch'egli usa i concetti non ancora nel significato della teologia del IV e del V sec. Egli offre del Figlio e dello Spirito una spiegazione basata sulla loro funzione per l'*Oikonomia* e usa la parola *persona* soprattutto in contesti esegetici come *terminus technicus* per indicare «colui che parla». Il significato originario legato alla tecnica teatrale si mescola qui con connotazioni giuridiche e retoriche.

Bibliografia § 32: C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, in ZNW 52 (1961), 1-39; M. DECKER, *Die Monarchianer. Frühchristliche Theologie im Span-*

nungsfeld zwischen Rom und Kleinasien, Hamburg 1987 (tesi di laurea); F. R. GAHBAUER, *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*, Würzburg 1984; P. GERLITZ, *Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*, Leiden 1963; P. HENNE, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*, Freiburg/Schw. 1992; B. LONERGAN, *The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, London 1976; J. R. LYMAN, *Christology And Cosmology. Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, And Athanasius*, Oxford 1993; W. MARCUS, *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen*, München 1963; C. F. D. MOULE, *The Origin of Christology*, Cambridge 1977; U. B. MÜLLER, *Die Menschenwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus*, Stuttgart 1960; H. OFFERMANNS, *Der christologische und trinitarische Personbegriff der frühen Kirche*, Bern/Frankfurt/M. 1976; E. F. OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993; M. SIMONETTI, *Il problema dell'unità di Dio...*, in RSLR 22 (1986), 201-240; 439-474; C. STEAD, *Divine Substance*, Oxford 1977.

§ 32.2: G. BARDY, *Paul de Samosate. Etude historique*, Louvain 1929²; H. C. BRENNECKE, *Zum Prozeß gegen Paul von Samosata. Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios*, in ZNW 75 (1984), 270-290; V. BURRUS, *Rhetorical Stereotypes in the Portrait of Paul of Samosata*, in VigChr 43 (1989), 215-225; J. A. FISCHER, *Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata*, in AHC 18 (1986), 9-30; R. L. SAMPLE, *The Messiah As Prophet. The Christology of Paul of Samosata*, Northwestern Univ. 1977; M. SIMONETTI, *Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata*, in RSLR 24 (1988), 177-210.

§ 32.3: L. ABRAMOWSKI, *Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/265) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts*, in ZKG 93 (1982), 240-272; W. A. BIENERT, *Das vornicaenische* homoousios *als Ausdruck der Rechtgläubigkeit*, in ZKG 90 (1979), 151-175; R. CANTALAMESSA, *Il Cristo «Padre» negli scritti del 2-3 secolo*, in RSLR 3 (1967), 1-27.

§ 32.4: R. BRAUN, Deus Christianorum. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullian*, Paris 1962; J. MOINGT, *Le problème du Dieu unique chez Tertullien*, in RevSR 44 (1970), 337-362; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 voll., Paris 1966-1969; A. ORBE, *Origenes y los Monarquianos*, in Greg 72 (1991), 39-72; J. N. ROWE, *Origen's Doctrine of Subordination. A Study in Origen's Christology*, Bern 1987.

§ 33. Attese escatologiche

F. SBAFFONI, *Testi sull'Anticristo (I-II secoli)*, t trad. it., vol. 1, 1992 (BPat 20).

Epist. ad Rheginum. De resurrectione: M. MALININE *et al.*, t copto trad. ted./ingl./franc., Zürich/Stuttgart 1963.

Tertulliano, *De resurr. mort.*: E. EVANS, t trad. ingl. c, London 1960; M. MOREAU, trad. franc., Paris 1980; C. MICAELLI, trad. it. 1990 (CollTP 87).

Le idee del primo cristianesimo circa le «ultime cose» (ἔσχατα) – morte, giudizio, parusia, fine del mondo e vita nell'aldilà – furono influenzate da quelle dell'AT, dall'apocalittica giudaica, con la sua rappresentazione del giudizio universale, e dalla prima predicazione cristiana, con la sua promessa di una risurrezione della carne; inoltre, non rimasero senza un loro influsso le concezioni ellenistiche, al centro delle quali c'era la sopravvivenza dell'anima. L'attesa

imminente della parusia costituì un elemento importante nella prima predicazione cristiana. Il suo ritardo (*2 Pt* 3; II Lettera di Clemente 11-12) condusse a una certa insicurezza, ma in nessun modo a una catastrofe. Il presente rimaneva determinato in senso escatologico e veniva ritenuto come tempo di prova per la salvezza definitiva. L'interesse per le ultime cose era vivo; esso si espresse in una tipica letteratura apocalittica cristiana, con descrizioni in parte fantastiche che continuarono a caratterizzare le idee circa la morte e la risurrezione, il giudizio, il paradiso e l'inferno (particolarmente l'Apocalisse di Pietro). Anche l'attesa imminente si ripropose sempre di nuovo. Essa determinò il movimento montanistico (§ 34) e trovò a cavallo tra il II e il III sec. ulteriori seguaci (Ippolito, *Comm. Dan.* IV 18-19; Eusebio, *H. E.* VI 7).

1. Chiarimenti antignostici

La discussione con la gnosi spinse ad approfondite riflessioni sull'escatologia cristiana: se l'anima venisse liberata dalla prigione della materia soltanto attraverso la conoscenza, la sua redenzione definitiva sarebbe anticipata. Con ciò difficilmente doveva ritenersi compatibile una risurrezione della carne (anche se non mancano accenni isolati a idee di tal genere, per es. nella «Lettera a Regino»: NHC I 3): la realizzazione della salvezza presuppone, per gli gnostici, la completa distruzione della creazione materiale. I Padri antignostici posero invece l'accento sulla dottrina biblica della risurrezione, dove nella teologia latina si preferì parlare di risurrezione della carne (*resurrectio carnis*), mentre in quella greca si preferì parlare di risurrezione dei morti (*resurrectio mortuorum*). La discussione si riflette nella letteratura che tratta tale argomento: Pseudo-Giustino, *De resurrectione*; Atenagora, *De resurrectione mortuorum*; Tertulliano, *De carnis resurrectione / De resurrectione mortuorum* (con la nota formula VIII 2: *Caro salutis est cardo*, «la carne è il cardine della salvezza»).

2. Chiliasmo

All'interno dell'escatologia cristiana riscosse un particolare favore il cosiddetto chiliasmo. Il concetto deriva direttamente da *Ap* 20,1-7: per mille (in greco: χίλια) anni satana rimane incatenato, ciò che rende possibile un periodo di salvezza della durata di un millennio. La visione di un regno millenario risale a idee apocalittiche del giudaismo, alle quali appartiene anche la speculazione giudaica sulla durata del mondo, calcolata in analogia con i sette giorni della creazione in sette periodi di mille anni ciascuno (*Dn* 9,24-27). I chiliasti aspettavano una duplice fine di questo mondo: una provvisoria, con l'incatenamento

di satana e la chiamata degli eletti nel regno millenario della pace, e quella definitiva, con risurrezione e giudizio universale. Tracce di queste idee si trovano, oltre che in *Ap*, anche in altri luoghi del NT (cf *1 Ts* 4,16 e *1 Cor* 15,23-26; *Mt* 27,52-53 e *Mt* 25,31-32; *Gv* 5,17; 9,4; *Eb* 4,1-11).

L'attesa chiliastica del regno millenario di pace venne vissuta ed alimentata specialmente dal giudeo-cristianesimo eterodosso (ebioniti, seguaci di Cerinto). Ma in tale speranza vissero anche circoli ecclesiastici, in particolare nell'ambiente dell'Asia Minore. Chiliasta fu **Papia di Gerapoli** (Eusebio, *H. E.* III 39,12), seguito da **Ireneo** (*Adv. haer.* V 33-35, specialmente 33,3-4!). Dipendente da questa tradizione sembra l'escatologia di **Giustino** (*Dial.* 113,3-5; 119,5; 139,4-5, ecc.), come anche **Ippolito** (*Comm. Dan.* IV 23,4-5). Nella sua Cronaca universale, tuttavia, quest'ultimo seguì un'altra tradizione (*Chron.* 687 [GCS Hipp. 4,196]), che risulta orientata secondo lo schema della settimana di periodi del mondo e può trovarsi già in Barnaba (Barn. 15).

Lo schema della settimana di periodi del mondo stabiliva un rapporto tra i sei giorni della creazione e seimila anni di storia del mondo; il settimo giorno (Sabato) diventa il futuro regno millenario del dominio di Cristo. La nascita di Cristo venne fissata nell'anno 5500, per la prima volta da **Giulio Africano** (*Cronografia*, composta nel 222), poi anche da Ippolito. Il calcolo venne ampiamente accettato e impedì un'entusiastica attesa imminente.

Tra i sostenitori del chiliasmo ci fu anche il vescovo egiziano **Nepote di Arsinoe** («Confutazione degli allegoristi»). Dionigi d'Alessandria reagì con il suo scritto «Sulle promesse» e riuscì a convincere d'errore i seguaci di Nepote con un discorso di natura dottrinaria (Eusebio, *H. E.* VII 24,6,6-9). Malgrado la diffusa opposizione, le concezioni escatologiche chialiastiche continuarono ad avere altri sostenitori: **Metodio d'Olimpo** in forma spiritualizzata (*De resurr.* I 55,1;IX 1,5); **Commodiano** (*Instr.* I 28; II 3); **Vittorino di Pettau** (Commento sull'Apocalisse) e infine **Lattanzio** (*Div. inst.* VII 14-26). Poiché i chiliasti si richiamavano preferibilmente all'Apocalisse, questo libro neotestamentario cadde in discredito e solo tardi venne accolto nelle Chiese orientali.

3. Teoria dell'apocatastasi

Una particolare forma di escatologia venne sviluppata nella Chiesa antica da **Origene**. Egli oppose un netto rifiuto al chiliasmo, come anche a ogni beatitudine intesa in senso fisico-materiale (*De princ.* II 11,2; III 6,4-7 ecc.). Secondo la sua teoria, gli esseri originariamente spirituali (λογικά) che avevano abbandonato Dio e per questo erano diventati esseri con anime e corpi, avrebbero raggiunto la perfezione attraverso un lungo processo di maturazione e una lenta ascesa: essi si sarebbero liberati di ogni elemento materiale e psichico e sareb-

bero arrivati nuovamente a una spiritualità al cospetto di Dio. Alla fine tutto sarebbe tornato a Dio: la teoria della «restaurazione di tutte le cose» (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), descritta in *1 Cor* 15,25-28 (*De princ.* I 6; II 3; III 5,6-6,6 ecc.), dalla quale neppure il diavolo sarebbe stato escluso, incontrò opposizioni già ai tempi di Origene, ma ebbe tuttavia sempre nuovi sostenitori (per es. Gregorio di Nissa, *Oratio catech. magna* 26).

Bibliografia § 33: *Studi sull'Escatologia. VI incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, in Aug. 18 (1978), 1-433; A. H. ARMSTRONG, *Expectations of Immortality in Late Antiquity*, Milwaukee 1987; L. V. CRUTCHFIELD, *The Apostle John And Asia Minor As a Source of Premillenialism in the Early Church Fathers*, in JETS 31 (1988), 411-427; B. E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991; A. FERNANDEZ, *La escatologia en el siglo II*, Burgos 1979; C. E. HILL, Regnum Caelorum. *Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Oxford 1992; H. E. LONA, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin/New York 1993; G. MAIER, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche,* Tübingen 1981; G. MAY, *Eschatologie V*, in TRE 10 (1982), 299-305; M. L. PEEL, *Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi*, Neukirchen 1974; C. ROWLAND, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism And Early Christianity*, London 1982; K. SCHMÖLE, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, Münster 1974; J. TIMMERMANN, *Nachapostolisches Parusiedenken*, München 1968; T. H. C. Van EIJK, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Paris 1974.

§ 33.1: D. DEVOTI, *Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano*, in Aug. 18 (1978), 47-61.

§ 33.2: O. BÖCHER – G. G. BLUM, *Chiliasmus I-II*, in TRE 7 (1981), 723-733; D. G. DUNBAR, *The Delay of the Parousia in Hippolytus*, in VigChr 37 (1983), 313-327; V. FÀBREGA, *Die chiliastische Lehre des Laktanz*, in JAC 17 (1974), 126-146; S. HEID, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land,* Bonn 1993; C. MAZZUCCO, *Il millenarismo di Metodio di Olimpo di fronte a Origene: polemica o continuità?,* in Aug. 26 (1986), 73-87.

§ 33.3: H. CROUZEL, *Les fins dernières selon Origène*, Aldershot 1990; A. MEHAT, «*Apocatastase*». *Origène, Clement d'Alexandries, Actes 3,21*, in VigChr 10 (1956), 196-214.

§ 34. Il montanismo

G. N. BONWETSCH, *Texte zur Geschichte des Montanismus*, in *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* 129, Bonn 1914; R. E. HEINE, *The Montanist Oracles And Testimonia*, t trad. ingl., Macon 1989.

Tertulliano, cf § 40,1.

1. La nuova profezia di Montano

Un'entusiastica speranza escatologica e una viva attesa della prossima fine del mondo condussero in Frigia, verso la fine del II sec., a una massiccia adesione al

profeta Montano e alla sua «nuova profezia» (Eusebio, *H. E.* V 14-19). Non è possibile stabilire con esattezza i dati cronologici: Epifanio indica gli anni 156/157 (*Pan.* 48,10), Eusebio l'anno 172 (*Cronaca*). Montano comparve sulla scena con la pretesa di una propria vocazione profetica. Egli intese se stesso come il *paracleto* promesso in *Gv* 14,26 e 16,7, con cui la rivelazione doveva definitivamente concludersi. Nel suo messaggio egli si riallacciò agli inizi della Chiesa e alla sua attesa di una prossima fine del mondo, e ne ritenne segno distintivo il dono dello spirito profetico (*At* 2,17-20). Montano e le profetesse Massimilla e Priscilla/Prisca, che si associarono a lui, annunciarono la loro rivelazione nei cosiddetti *Oracula*.

Da loro fu anche indicato il luogo per l'attesa della prossima fine del mondo: il Signore doveva tornare in una pianura tra i piccoli villaggi frigi di Pepuza e Tymion (Eusebio, *H. E.* V 18,2) per fondarvi il suo regno millenario. Gli eletti dovevano radunarsi qui e aspettarvi il Signore. Essi dovevano prepararsi alla sua seconda venuta con una rigorosa astinenza (rifiuto delle nozze, prolungati digiuni con la particolare prassi della *xerophagia* [alimentazione con vegetali crudi] e pratica dell'elemosina). A questa prassi ascetica di rinuncia al mondo si univa anche un entusiasmo per il martirio. La consapevolezza di essere eletti faceva escludere un perdono dei peccati gravi.

La parusia non arrivò, ma il montanismo continuò a vivere. Esso fu non soltanto un'esaltazione escatologica, che aveva a che fare con la fine imminente di questo mondo, ma un vero e proprio movimento di risveglio del primo cristianesimo, con intenti di riforma e di restaurazione nello stesso tempo. L'autorità carismatica di profeti e profetesse si ricollegò con la profezia della Chiesa primitiva e contrastò così il legame tra spirito e struttura gerarchica. Una chiesa profetica si contrappose alla Chiesa costituita su base episcopale.

2. La diffusione del montanismo

Il montanismo si diffuse fuori della sua terra d'origine, dove certe particolarità di natura geografico-religiosa ne caratterizzarono la forma primitiva, e provocò in tal modo reazioni in tutta la Chiesa. In Asia Minore furono convocati dei sinodi contro i montanisti o frigi, come essi vennero sprezzantemente chiamati (Eusebio, *H. E.* V 16,10), che condussero alla loro esclusione dalla comunione con la Chiesa. Si sviluppò una letteratura antimontanistica (*H. E.* V 14-19: Apollinare di Gerapoli, Milziade, Apollonio), ma il movimento trovò ulteriori seguaci. A Roma esso venne giudicato inizialmente con favore (Tertulliano, *Adv. Prax.*), ma il prete Gaio scrisse contro il montanista Proclo (Eusebio, *H. E.* II 25,6). In Africa settentrionale aderì ai montanisti, al più tardi nel 207, Tertulliano, che divenne aspro avversario della Chiesa cattolica, da lui giudicata una «chiesa corrotta di psichici». Il suoi scritti di questo periodo (§ 40,2) ci fanno

vedere molto chiaramente l'intransigente rigorosità di questo gruppo di riformatori cristiani.

Malgrado il rifiuto e la condanna della Chiesa, il montanismo sopravvisse ancora a lungo. Nella sua ultima forma esso conobbe anche una propria gerarchia; i «patriarchi» avevano la loro residenza a Pepuza (Girolamo, *Ep.* 41,3; Epifanio, *Pan.* 49,2-3). Il movimento si disgregò in diversi gruppi e fece proprie, in parte, anche alcune concezioni eretiche. Più tardi, così, finì con l'essere inserito nei comuni elenchi delle eresie.

Bibliografia: K. ALAND, *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*, in Idem, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, 105-148; T. D. BARNES, *The Chronology of Montanism*, in JThS 21 (1970), 403-408; F. BLANCHETIÈRE, *Le montanisme originel*, in RevSR 52 (1978), 118-134; 53 (1979), 1-22; R. BRAUN, *Tertullien et le montanisme. Eglise institutionnelle et église spirituelle*, in RSLR 21 (1985), 245-257; B. CZESZ, *La «tradizione» profetica nella controversia montanista*, in Aug. 29 (1989), 55-70; J. A. FISCHER, *Die antimontanistischen Synoden des 2.-3. Jahrhunderts*, in AHC 6 (1974), 241-273; W. H. C. FREND, *Montanism: Research And Problems*, in RSRL 20(1984), 521-537; R. E. HEINE, *The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy*, in SecCen 6 (1987/1988), 1-19; P. de LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, 1913, rist. New York 1980; C. MUNIER, *L'autorité de l'Eglise et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien*, in RevSR 58 (1984), 77-90; A. QUACQUARELLI, *L'antimonarchianesimo di Tertulliano et il suo presunto montanismo*, in VetChr 10 (1973), 5-45; C. SCHÖLLGEN, Tempus in collecto est. *Tertullian, der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit*, in JAC 27/28 (1984/1985), 74-96; A. STROBEL, *Das heilige Land der Montanisten*, Berlin/New York 1980; W. TABBERNEE, *Montanist Regional Bishops. New Evidence from Ancient Inscriptions*, in JECS 1 (1993), 249-280; C. TREVETT, *Montanism. Gender, Authority And the New Prophecy*, Cambridge 1996; D. H. WILLIAMS, *The Origins of the Montanist Movement. A Sociological Analysis*, in «Religion» 19 (1989), 331-351.

§ 35. Controversia sulla penitenza

Cipriano, *De lapsis* (cf § 40,2).

Pietro d'Alessandria, *Epistula ad Alexandrinos* (su Melezio): F. H. KETTELER, *Der meletianische Streit in Ägypten*, t lat., in ZNW 35 (1936), 162-163; *Epistula Canonica* (14 *canoni penitenziali*): P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IIe-IXe siècle)*. T. II: *Les canons des Pères grecs*, t trad. franc., Roma 1963, 33-57.

La questione se il potere di rimettere i peccati fosse legato all'ufficio o al carisma di puri, profeti, confessori della fede, fu oggetto di lunga discussione. Innanzitutto, nel contesto delle persecuzioni di Decio e di Diocleziano, sotto i quali caddero numerosi cristiani che poi desiderarono di essere nuovamente accolti nella Chiesa, si accesero sul problema circa la giusta prassi da seguire con coloro che desideravano sottoporsi a penitenza dei violenti conflitti che condussero sempre di nuovo a degli scismi.

1. Novaziano

A seguito della persecuzione di Decio (§ 16,1), la questione della penitenza s'impose con nuova urgenza. Il grande numero dei caduti (*lapsi*) rappresentò il motivo oggettivo, mentre la vita e l'opera di Novaziano (Novato) furono il pretesto che innescò il conflitto. Dopo l'elezione di Cornelio, il prete romano Novaziano si fece eleggere nel 251 antipapa (Eusebio, *H. E.* VI 43) e fondò una sua chiesa. Come «chiesa dei puri e santi», questa rifiutava il perdono dei peccati gravi, anche ogni perdono dei peccati, promesso in nome della Chiesa, che assicurasse la «pace con il Signore». A dire il vero, Novaziano esigeva le opere di penitenza, ma ne voleva rimettere l'efficacia soltanto al giudizio di Dio (Cipriano, *Ep.* 30,8). Un sinodo romano celebrato nel 251 da sessanta vescovi italici espulse Novaziano dalla Chiesa (Eusebio, *H. E.* VI 43,20ss.). La condanna non impedì il diffondersi della chiesa novazianista.

Un centro importante di questa chiesa divenne Cartagine, dove Cipriano la combatté con energia e sostenne il vescovo di Roma nella sua lotta contro i novaziani. Alla condanna di Roma si associò anche il vescovo d'Alessandria, Dionigi (Eusebio, *H. E.* VI 45). L'atteggiamento indulgente di Cipriano e di Cornelio nei confronti dei caduti e l'ordinamento canonico della pratica penitenziale ecclesiastica non trovarono un consenso unanime e condussero i loro avversari ad aderire alla «chiesa dei puri» di Novaziano, o dei *katharoi,* come essi furono detti più tardi in oriente; ancora nel secolo seguente la Chiesa fu costretta ad occuparsi dei novaziani.

2. Lo scisma cartaginese

La questione della penitenza e rivalità personali provocarono una scissione nella comunità di Cartagine. Nel 250 si formò contro Cipriano un gruppo d'opposizione guidato dal diacono Felicissimo, che nel 251 venne espulso da un sinodo cartaginese. Il gruppo elesse come proprio vescovo un prete di nome Fortunato (Cipriano, *Ep.* 43-44). Essi, tra l'altro, attaccarono la prassi penitenziale di Cipriano, che richiedeva un trattamento individuale dei *lapsi* e giudicava le cosiddette lettere di pace (*libelli pacis*, garanzie di perdono attraverso martiri o *confessores*) soltanto come raccomandazione e intercessione caritatevole per l'accettazione della pratica penitenziale ecclesiastica (*De lapsis*). Mentre i cosiddetti *libellatici*, che si erano procurati con mezzi disonesti un certificato di sacrificio (cf § 15,2), dopo un'accurata indagine venivano nuovamente accolti, i *sacrificati*, che avevano offerto un sacrificio davanti a simulacri di dèi, rimanevano esclusi (tranne che in pericolo di morte). Gli avversari di Cipriano, invece, riconoscevano il perdono attraverso i martiri eludendo la pratica penitenziale ecclesiastica (Cipriano, *Ep.* 15; 16).

3. Conflitti dopo la persecuzione di Diocleziano

La persecuzione di Diocleziano condusse nella metropoli egiziana a una scissione. Il vescovo **Melezio** (o Melitius) **di Licopoli** si era arrogato il diritto di conferimento degli ordini sacri ad Alessandria, mentre il vescovo **Pietro** era fuggito dalla città durante la persecuzione. Questa intromissione nei diritti del vescovo alessandrino e la sua decisione per un indulgente trattamento pastorale dei caduti (*Canoni penitenziali* nella lettera pasquale del 306) inasprirono i contrasti. I rigoristi si schierarono con Melezio e formarono una propria chiesa in Egitto (meleziani), che si disgregò negli anni 333-335 a causa di una persecuzione da parte degli organi statali.

Avvenimenti simili turbarono anche la comunità romana all'inizio del IV sec. Sotto il vescovo **Marcello** (307-308) si arrivò, a motivo della penitenza dei *lapsi*, al conflitto che durò anche sotto il suo successore **Eusebio** (308?). Ai contrasti pose fine l'imperatore Massenzio mandando in esilio i contendenti (*Epigrafi* di papa Damaso: iscrizione tombale per il papa Eusebio, in ILCV 963). Le più gravi conseguenze della persecuzione di Diocleziano furono vissute dalla Chiesa di Cartagine. Di nuovo, proprio le questioni pratiche legate alla penitenza e al comportamento tenuto durante la persecuzione, ma anche certe tensioni personali, sfociarono con la doppia elezione del 311 in un aperto conflitto e portarono al formarsi dell'importante chiesa particolare dei donatisti (cf § 52).

Prospetto cronologico sulla storia della teologia dei primi secoli

intorno al 110	**Ignazio d'Antiochia** mette in guardia contro docetismo e giudaismo
II sec.	Gruppi giudeo-cristiani
ca. 85-160	**Marcione**
II-III sec.	Gnosi/gnosticismo
ca. 125-160	**Basilide** ad Alessandria
136-165	**Valentiniano** a Roma
144	Esclusione di Marcione dalla comunità di Roma
154-222	**Bardèsane** in Siria
metà II sec.	**Giustino** (m. 165) a Roma
intorno al 170	*Diatessaron* («armonia dei Vangeli») di Taziano
dal 177/178	**Ireneo di Lione**
metà/fine II sec.	Entrata in scena di **Montano**
fine II sec.	**Canon Muratori** a Roma
ca. 189-198 (?)	**Vittore di Roma**
	Controversia sul computo pasquale
intorno al 190	Scomunica del monarchiano Teodoto il Conciatore da parte di Vittore di Roma
ca. 160 – dopo 220	**Tertulliano**
intorno al 207	Tertulliano aderisce ai montanisti
217-222	Callisto di Roma e **Ippolito** (m. 235) entrano in controversia con **Sabellio**
216- 277	**Mani**

240	Mani comincia ad annunciare una nuova religione
248-258	**Cipriano di Cartagine**
250	Opposizione contro la prassi penitenziale di Cipriano di Cartagine sotto **Felicissimo**
251	Sinodo di Cartagine che espelle Felicissimo
	Novaziano viene eletto in Roma antipapa di Cornelio
	Comunità novaziane sopravvivono fino al VI sec.
255-258	Controversia sul battesimo degli eretici tra Cipriano e **Stefano di Roma**
260-267	**Dionigi di Roma**
	Dionigi d'Alessandria
	Controversia dei due Dionigi
268-269	Sinodo d'Antiochia: condanna di Paolo di Samosata
306	Canoni penitenziali di Pietro d'Alessandria
inizio IV sec.	Scisma ad Alessandria da parte di **Melezio di Licopoli**
	Inizia lo scisma dei donatisti in Nordafrica
307-308	Controversia penitenziale sotto **Marcello di Roma**
333-335	Dispersione della chiesa meleziana in Egitto

Bibliografia § 35: J. A. FISCHER, *Die Konzilien zu Carthago und Rom im Jahr 251*, in AHC 11 (1979), 263-286; J. A. FISCHER, *Das Konzil zu Karthago im Mai 252*, in AHC 13 (1981), 1-11; J. A. FISCHER, *Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253*, in AHC 13 (1981), 12-26; P. GRATTAROLA, *Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano*, in RSCI 38 (1984), 367-390.

§ 35.1: M. BÉVENOT, *Cyprian And His Recognition of Cornelius*, in JThS 28 (1977), 346-359; H. GÜLZOW, *Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Seit der Verfolgung des Kaisers Decius*, Tübingen 1975; H. J. VOGT, Coetus sanctorum. *Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968.

§ 35.2: P. GRATTAROLA, *Il problema dei lapsi fra Roma e Cartagine*, in RSCI 38 (1984), 1-26.

§ 35.3: A. CAMPLANI, *In margine alla storia dei Meliziani*, in Aug. 30 (1990), 313-351; A. MARTIN, *La réconciliation des « lapsi » en Egypte. De Denys a Pierre d'Alexandrie*, in RSLR 22 (1986), 256-269; A. MARTIN, *Athanase et le Mélitiens (325-335)*, in C. Kannengiesser (a cura di), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, 31-61; R. WILLIAMS, *Arius And the Melitian Schism*, in JThS 37 (1986), 35-52.

VI. Letteratura ecclesiastica e scienze sacre

§ 36. La letteratura ecclesiastica dei primi tre secoli

Con gli scritti del Nuovo Testamento ha inizio la letteratura ecclesiastica. Contemporaneamente agli ultimi libri del NT nacquero nelle comunità cristiane e per il loro uso altri testi, che tuttavia rimasero fuori dell'elenco di libri successivamente dichiarati canonici. Fin dal XVII secolo i loro autori, riconosciuti o presunti come tali, vennero indicati come **Padri apostolici**, per mettere in evidenza, in tal modo, l'importanza di questi «scritti del cristianesimo primitivo» come primi mediatori della tradizione apostolica (§ 37). Oggi tutte e due le denominazioni sono diffuse con differenti delimitazioni del periodo d'inizio e di fine.

Questa più antica generazione di scrittori post-neotestamentari e al di fuori del canone venne separata già dalla metà del II secolo da quella dei cosiddetti **primi apologisti cristiani**, che difesero la fede cristiana contro le religioni e filosofie pagane, come anche contro il giudaismo (§ 38 A).

Gli scritti ***Adversus Iudaeos*** rappresentano un genere particolare. Essi volevano dimostrare che Gesù Cristo era il messia annunciato nelle profezie veterotestamentarie, che trovavano una conferma nell'annuncio neotestamentario, nella storia della Chiesa e in quella del popolo ebraico. Se Giustino, pur con tutta la sua intransigenza, cercava ancora sostanzialmente il dialogo (*Dial. cum Tryphone*), in seguito gli scritti di questo tipo, condizionati anche dalla concorrenza tra missione cristiana e missione giudaica, divennero sempre più polemici e astiosi, fino a culminare nel rimprovero di deicidio (cf Melitone di Sardi, omelia «Sulla festa di Pasqua» 94-96; 73; 86).

Se l'apologia fu innanzitutto una difesa verso l'esterno, la discussione con i movimenti ereticali (cf §§ 27-35) rese necessaria la difesa all'interno dello stesso cristianesimo. Questa difesa venne compiuta dai primi **scrittori antieretici** (§ 38 B).

Sulle basi teologiche gettate da apologisti e antieretici, che avevano tentato d'interpretare il messaggio della Bibbia con l'aiuto di argomentazioni filosofiche di varia provenienza, continuarono a costruire i grandi **teologi del III sec.** (§§ 39-40). Essi elaborarono ampi progetti per un'introduzione alla conoscenza e alla teologia cristiana (cf Clemente d'Alessandria, Origene, Lattanzio), commentari e illustrazioni di libri biblici (Ippolito, Origene), trattati su problemi teologici ed etici (Tertulliano, Cipriano), ecc.

Mentre i teologi avevano finora prestato la loro opera come liberi maestri, nasce ora un'attività scolastica organizzata su basi ecclesiastiche, dove Alessandria, un centro di antica cultura e formazione intellettuale, assunse il ruolo di battistrada (cf § 74,2). Altri centri importanti di produzione teologica si svilup-

parono ad Antiochia e Cesarea, nell'ancora bilingue Roma e infine nella latina Cartagine. Qui si ebbero certamente già nel II sec. le prime traduzioni latine della Bibbia e probabilmente anche quella della I Lettera di Clemente, mentre a Roma e nella Gallia, sotto l'influsso d'immigrati provenienti dall'oriente, dominava ancora la lingua greca. Gli Atti dei Martiri di Scili (180) ci sono stati tramandati come lo scritto latino più antico. Solo un po' più tardi, la teologia latina trovò il suo primo vertice nell'opera di Tertulliano, di cui non si sono conservati gli scritti in lingua greca. Tra la fine del II sec. e l'inizio del III compose anche Minucio Felice a Roma il suo dialogo *Octavius* in latino, mentre Ippolito di Roma continuò a scrivere fin verso la metà del III secolo in greco. Epigrafi greche furono scritte ancora sino alla fine del III sec., e fino al IV sec. inoltrato la liturgia continuò ad essere celebrata in lingua greca, anche se già accanto, in questo tempo, a quella in lingua latina. Le diversità nel modo di pensare e di vivere nell'ambito di queste due lingue caratterizzarono anche i modi e le forme della speculazione teologica.

Così, la profondità della speculazione e la base filosofica della teologia rimasero essenzialmente, anche nei secoli seguenti, elementi peculiari dei teologi orientali o influenzati dal pensiero orientale, mentre la teologia occidentale risultò fortemente caratterizzata dal pensiero giuridico romano. La sua riflessione fu rivolta in misura più ampia alla posizione dell'uomo nell'ordine del mondo e del cosmo (cf le discussioni sulla teologia trinitaria e sulla cristologia da una parte, e sulle questioni ecclesiologiche e sulla dottrina della grazia dall'altra, §§ 47-60; per la teologia siriaca cf § 75,12).

La letteratura della Chiesa antica viene esplorata in una specifica disciplina teologica, la patrologia (da intendersi come «studio scientifico dei Padri»). Con i metodi delle scienze letterarie e storiche si debbono ricuperare alla conoscenza la vita e la dottrina della Chiesa antica e illustrarne i vari aspetti: storia della teologia e dei dogmi, storia delle idee e della filosofia, ecc. La base è costituita dagli autori che vengono considerati come «Padri della Chiesa» (cf 1 Cor 4,15; Ireneo, *Adv. haer.* IV 41,2). Da questa prospettiva, essa presenta la «teologia come biografia».

Bibliografia: W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915; H. Chadwick, *Early Christian Thought And the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement And Origen*, Oxford 1984²; J. C. Fredouille, *L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire*, in REAug 39 (1992), 219-234; R. M. Grant, *Five Apologists And Marcus Aurelius*, in VigChr 42 (1988), 1-17; H. van den Hoeck, *How Alexandrian Was Clement of Alexandria? Reflections on Clement And His Alexandrian Background*, in HeyJ 31 (1990), 179-194; J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus'* Elenchos *As a Source for Greek Philosopy*, Leiden 1992; U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden 1989; E. Osborn, *Anfänge christlichen Denkens*, Düsseldorf 1987 (ingl. 1981); P. Pilhofer, Presbyteron kreitton. *Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen 1990; M. Simonetti, *Alessandria, Scuola,* in DPAC 1 (1983), 117-121; M. Simonetti, *Antiochia, Scuola*, in DPAC a (1983), 241-242; A. Wlosok, *Zur lateinischen Apologetik der constantinischen Zeit (Arnobius, Lactantius, Firmicus Maternus)*, in «Gymnasium» 96 (1989), 133-148.

§ 37. I Padri apostolici

Padri Apostolici: CPG 1000.1-6; J. A. FISCHER – K. WENGST, t trad. ted. c, 2 voll., Darmstadt div. ediz. 1959-1984; A. LINDEMANN – H. PAULSEN, *Die Apostolischen Väter*, t trad. ted., Tübingen 1992; F. ZELLER, trad. ted., 1918[2] (BKV); H. LIETZMANN, *Handbuch zum NT*, trad. ted. c, supplemento, Tübingen 1923; J. A. KLEIST, trad. ingl. c, 2 voll., 1946/1948 (ACW 1, 6); R. M. GRANT, trad. ingl. c, 6 voll., London/New York ecc. 1964-1968; J. B. LIGHTFOOT – M. W. HOLMES, trad. ingl., Grand Rapids 1989[2]; F. LOUVEL – C. MONDÉSERT *et al.*, trad. franc. c, 3 voll., Paris 1975-1979; A. QUACQUARELLI, trad. it. 1976 (CollTP 5).

Indici: E. J. GOODSPEED, *Index patristicus sive clavis Patrum apostolicorum*, Leipzig 1960[2]; H. KRAFT, *Clavis Patrum apostolicorum*, Darmstadt 1963.

Il concetto abbraccia la letteratura ecclesiastica non canonica successiva all'epoca apostolica (fino a ca.150). Soltanto i termini cronologici ne giustificano l'inserimento in questa categoria di scrittori. A parte il NT, questi scritti contengono le affermazioni più antiche sulla dottrina cristiana, sulla vita cristiana e sull'ordinamento delle comunità. Proprio qui è il loro straordinario valore. Per quanto riguarda la storia dei generi letterari, essi si collegano con la forma epistolare del NT, ma introducono anche nuove forme letterarie nella letteratura ecclesiastica. La loro lingua è, come nel NT, la *koinè* greca (κοινὴ διάλεκτος).

1. Clemente di Roma (I Lettera di Clemente)

Clemente, I Lettera: CPG 1001-1022; G. SCHNEIDER, t trad. lat./ted. 1994 (FC 15); A. JAUBERT, t trad. franc. c, 1971 (SC 167); A. LINDEMANN, *Die Clemensbriefe*, trad. ted. c, Tübingen 1992.

La cosiddetta **I Lettera di Clemente** è un ampio scritto della comunità cristiana romana a quella dei Corinti, redatto certamente attorno al 96. Motivo della lettera furono i disordini scoppiati nella comunità di Corinto, dopo che i superiori legittimamente costituiti erano stati deposti dal loro ufficio (44,3-6 ecc.). La comunità romana si richiamò, intervenendo nel conflitto, allo «Spirito Santo» (63,2) e al dovere dell'ammonizione fraterna (7,1). Per quanto riguarda il contenuto, la lettera indugia sulla situazione concreta e spiega ampiamente la vita e la fede cristiana, come anche l'ordine voluto da Dio nella comunità. La lettera rappresenta una preziosa testimonianza sull'ordinamento delle prime comunità cristiane («ciascuno al suo posto secondo la grazia conferitagli» [*charisma*; 38,1]) e sulla loro direzione collegiale (cf § 18,1). Essa arrivò a godere in seguito di un'alta considerazione. Secondo il vescovo Dionigi di Corinto (ca. 170), la lettera veniva ancora letta al suo tempo nella celebrazione liturgica (Eusebio, *H. E.* IV 23,11). Egli menzionò per la prima volta un Clemente come au-

tore della lettera; Ireneo (*Adv. haer.* III 3,3) ricorda questo Clemente come terzo vescovo di Roma.

Al nome di Clemente furono legati altri scritti, per i quali non si conosce l'autore: la cosiddetta **II Lettera di Clemente** rappresenta la più antica predica cristiana che possediamo (il contenuto è costituito da «esortazioni») e risale certamente alla prima metà del II sec. Le due lettere ***Ad virgines*** sono indirizzate ad asceti dei due sessi, ne motivano e regolano la forma di vita e condannano l'abuso della «coabitazione» (§ 26,5). Esse furono scritte certamente nel III sec. nell'ambito della Chiesa siriaca. La vita di Clemente venne raffigurata in maniera fantasiosa, nelle Pseudo-clementine, in collegamento con l'attività missionaria di Pietro (§ 28,4).

Bibliografia: K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen 1966; B. E. BOWE, *A Church in Crisis. Ecclesiology And Paraenesis in Clement of Rome*, Minneapolis 1988; K. P. DONFRIED, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden 1974; D. A. HAGNER, *The Use of the Old And New Testaments in Clement of Rome*, Leiden 1973: D. POWELL, *Clemens von Rom*, in TRE 8 (1981), 113-120; C. STEGEMANN, *Herkunft und Entstehung des sogenannten 2. Klemensbriefes*, Bonn 1974; R. WARNS, *Untersuchungen zum 2. Clemensbrief*, Marburg 1989.

2. Ignazio d'Antiochia

Ignazio, Lettere: CPG 1025-1036; P. T. CAMELOT, t trad. franc. c, 1969[4] (SC 10); W. BAUER – H. PAULSEN, trad. ted. c, Tübingen 1985[2]; W. SCHOEDEL, trad. ted. c, München 1990 (ingl. 1985); G. GANDOLFO, trad. it. c, Roma 1980.

Il vescovo d'Antiochia («vescovo di Siria», *Ad Rom.* 2,2), viene ritenuto autore di sette lettere: alle comunità dell'Asia Minore di Efeso, Magnesia, Tralli, Filadelfia e Smirne, al vescovo Policarpo di Smirne e alla comunità di Roma. Ignazio le scrisse mentre veniva condotto, dopo la condanna, da Antiochia a Roma. Nella lettera ai Romani egli li pregava di astenersi dall'intervenire in suo favore e di concedergli il martirio: «Evitatemi un'inopportuna benevolenza! Lasciatemi essere un pasto per le fiere, grazie alle quali mi è possibile arrivare a Dio. Io sono frumento di Dio, e sarò macinato dai denti delle fiere, perché possa diventare puro pane di Dio» (*Ad Rom.* 4,1). Le sue argomentazioni costituiscono una straordinaria testimonianza dell'antica teologia cristiana del martirio.

L'idea dominante delle sue lettere, così originali e d'impronta personale nell'uso della metafora, nella formazione delle parole e nella sintassi, è l'unità, che egli cercò di difendere contro le correnti del giudaismo, dello gnosticismo e del docetismo («ho fatto solo ciò che mi spettava come uomo creato per l'unità [ἕνωσις]»; *Ad Phil.* 8,1). Per lui il garante nella comunità è il vescovo, che rappresenta l'unico Dio oppure Cristo. Ignazio sostenne energicamente la costitu-

zione monoepiscopale come forma ideale per l'ordinamento della comunità cristiana (cf § 18,2).

Notizie su Ignazio ci sono giunte soltanto attraverso le sue lettere, nelle quali mancano dati cronologici. La sua morte viene datata di solito sotto l'imperatore Traiano (98-117) (Eusebio, *H. E.* III 22). L'esistenza delle lettere d'Ignazio è attestata da Policarpo (*Ep. Ad Phil.* 1,1-2), mentre il loro numero (sette) ci viene riferito da Eusebio (*H. E.* III 36,5-5; 10). Le lettere sono state tramandate in redazioni diverse (una in forma più breve, una in forma più lunga e una intermedia). La loro autenticità è stata quindi oggetto di discussione. Dopo le ricerche di Th. Zahn, F. X. Funk e J. B. Lightfoot si è arrivati a ritenerle autentiche, ma in tempi più recenti la questione è stata nuovamente discussa: cf J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, Roma 1979. La cosiddetta *quaestio ignatiana* viene posta così in termini nuovi. Malgrado la persistente incertezza, che riguarda anche il tempo preciso di redazione, una parte fondamentale delle ignaziane può essere annoverata sicuramente tra gli scritti del cristianesimo primitivo.

Bibliografia: F. BERGAMELLI, *Nel sangue di Cristo. La vita nuova del cristiano secondo il martire S. Ignazio di Antiochia*, in EL 100 (1986), 152-170; K. BOMMES, *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien*, Köln/Bonn 1976; R. JOLY, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979; H. E. LONA, *Der Sprachgebrauch von* sarx *bei Ignatius von Antiochien*, in ZKTh 108 (1986), 383-408; W. R. SCHOEDEL, *Ignatius von Antiochien*, in TRE 81 (1987), 40-45; R. F. STOOPS, *If I Suffer... Epistulary Authority in Ignatius of Antioch*, in HThR 80 (1987), 161-178; C. TREVETT, *A Study of Ignatius of Antioch in Syria And Asia*, Lampeter 1992.

3. Policarpo di Smirne

Policarpo: CPG 1040-1045; W. R. SCHOEDEL, trad. ingl. c, London 1967.
Martyrium Polycarpi: P. T. CAMELOT, t trad. franc. c, 1969[4] (SC 10); cf Atti dei Martiri § 15.

Policarpo, vescovo di Smirne, morì martire (un 22/23 febbraio da collocarsi tra il 155 e, al più tardi, il 177). Ritenuto discepolo degli apostoli (Ireneo, *Adv. haer.* III 3,4; Eusebio, *H. E.* V 20), fu per lungo tempo la personalità più insigne della comunità cristiana di Smirne. S'incontrò con il vescovo Aniceto di Roma (154/155-166/167) per discutere con lui su questioni ecclesiastiche, specialmente riguardo alla data per la celebrazione della Pasqua (Eusebio, *H. E.* V 24,16-17; cf § 25,4). Scrisse a quanto pare numerose lettere (Eusebio, *H. E.* V 20,8), ma non rimane che la sua corrispondenza con la comunità cristiana di Filippi: un breve scritto d'accompagnamento delle lettere inviate da Ignazio e una più lunga lettera pastorale sulla vera fede e sull'ordinamento ecclesiastico. Le argomentazioni sono affini a quelle della I Lettera di Clemente.

Il *Martyrium Polycarpi* è una lettera della comunità di Smirne a quella di Filomelio (in Frigia), che fu scritta subito dopo la morte violenta del vescovo e sotto l'impressione di questo avvenimento. Per la prima volta venne qui descritto letterariamente un martirio cristiano. La sua autenticità è indiscussa, anche se non sono da escludere aggiunte di epoca successiva.

Bibliografia: B. DEHANDSCHUTTER, Martyrium Polycarpi. *Een literair-kritische studie*, Louvain 1979; S. RONCHEY, *Indagine sul martirio di San Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*, Roma 1990.

4. Lettera di Barnaba

Barnaba: CPG 1050; T. KLAUSER, t trad. lat. c, Bonn 1940; R. A. KRAFT – P. PRIGENT, t trad. franc. c, 1971 (SC 172); F. SCORZA BARCELLONA, t trad. it. c, (CPS 1); R. A. KRAFT, trad. ingl. c, New York 1965.

Sotto questo titolo è conosciuto un trattato falsamente attribuito all'apostolo Barnaba e indicato come lettera. Si tratta in realtà del trattato di un maestro cristiano, composto certamente attorno al 130 (luogo di composizione e destinatari rimangono non accertati). Lo scritto propone una radicale interpretazione cristiana dell'AT (cap. 1-17), nega l'esistenza di un'alleanza tra Dio e il popolo giudaico e riconosce soltanto l'unica alleanza stabilita da Dio in Cristo con il suo nuovo popolo (14,4). La seconda parte rappresenta una catechesi morale cristiana secondo la teoria delle *due vie* (cap. 18-21). Questo tipo d'insegnamento («Sono due le vie del sapere e del potere, quelle della luce e delle tenebre», 18,1) deriva dal giudaismo (cf le contrapposizioni in *Dt* 30,15-20; *Ger* 31,8; *Prv* 12,28; in Qumran: *1 QS* III 18 – IV 14, ecc.; *Barn.* 18-20).

Bibliografia: P. PRIGENT, *Les* testimonia *dans le christianisme primitif. L'épitre de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961; K. WENGST, *Trdition und Theologie des Barnabasbriefes*, Berlin/New York 1971; K. WENGST, *Barnabasbrief*, in TRE 5 (1980), 238-241.

5. La *Didachè*

Didachè: G. SCHÖLLGEN, t trad. ted., 1991 (FC 1); W. RORDORF – A. TUILIER, t trad. franc. c, 1978 (SC 248); K. NIEDERWIMMER, trad. ted. c, Göttingen 1989 (*Kommentar zu den Apost. Vätern 1* = KAV); U. MATTIOLI, trad. it. c, Roma 1976.

Soltanto dal 1873 si conosce il testo di questa «Dottrina degli Apostoli» (*Doctrina apostolorum*), che risale ai primi tempi del cristianesimo. Essa intende regolare la vita della comunità cristiana e vi si può vedere, quindi, un «Ordinamento della comunità». La sua redazione va collocata certamente in Siria (retroterra d'Antiochia) all'inizio del II sec. La prima parte contiene ammaestramenti etici secondo la dottrina delle *due vie.* La tradizione morale giudaica si trova fissata qui sotto il duplice comandamento dell'amore verso Dio e il prossimo. La seconda parte (7-16) regola alcune pratiche della vita comunitaria: battesimo, agape, eucaristia, liturgia domenicale. Vi si discutono i rapporti tra la comunità e i «predicatori itineranti» (apostoli o profeti e maestri) e vengono formulate regole sull'ele-

zione di «vescovi e diaconi» nell'interesse di un ordinamento funzionante della comunità. Il breve scritto godette nell'antichità di un'alta considerazione e venne utilizzato come modello per successivi ordinamenti ecclesiastici (*Didascalia* dei Dodici Apostoli, *Traditio apostolica* d'Ippolito di Roma e *Costituzioni Apostoliche*).

Bibliografia: S. GIET, *L'énigme de la Didachè*, Paris 1970; G. SCHÖLLGEN, *Die* Didache *als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungszweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation*, in JAC 29 (1986), 5-26; A. TUILIER, *Didache*, in TRE 8 (1981), 731-736.

6. Il Pastore di Erma (Pastor Hermae)

Pastore di Erma: CPG 1052; M. WHITTAKER, t, 1967²; R. JOLY, t trad. franc. c, 1968² (SC 53); N. BROX, trad. ted. c, Göttingen 1991 (KAV 7); G. F. SNYDER, trad. ingl. c, London 1968.

Lo scritto venne redatto a Roma attorno alla metà del II sec. L'autore deve essere stato un fratello del vescovo di Roma Pio I (*Canon Muratori*). Il «Pastore», che si presenta come angelo di protezione e di penitenza, è un personaggio che riceve e comunica una rivelazione. Erma scrive secondo il modello delle apocalissi ebraiche (specialmente *IV Libro di Esdra*) e suddivide il suo scritto in visioni (*visiones*), precetti (*mandata*) e similitudini (*similitudines*). Il tema centrale della predicazione penitenziale apocalittica è la santità della Chiesa. Prima dell'imminente ritorno del Signore tutti i cristiani vengono invitati alla conversione (cf § 24,1). L'azione dello Spirito e la disponibilità dei credenti alla penitenza determinano l'immagine della Chiesa (*Sim.* 9,13). L'etica di Erma è caratterizzata dal tradizionale spirito d'osservanza, ma con un'inclinazione verso l'encratismo (cf anche § 26,5). L'unitarietà dello scritto non è indiscussa. Erma ha forse rielaborato parti più antiche; altre parti sono state aggiunte probabilmente più tardi (per es. la IX similitudine).

Bibliografia: P. ADNÈS – J. PARAMELLE, *Hermas*, in DSp 7/1 (1969), 316-334; S. GIET, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Paris 1963; P. HENNE, *L'unité du Pasteur d'Hermas. Tradition et rédaction*, Paris 1992; A. HILHORST, *Hermas*, in RAC 14 (1988), 682-701; L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund 1966; J. REILING, *Hermas And Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate*, Leiden 1973; R. STAATS, *Hermas*, in TRE 15 (1986), 100-108; J. C. WILSON, *Toward a Reassessment of the Shepherd of Hermas. Its Date And Its Pneumatology*, Lewiston/New York 1993.

7. Papia di Gerapoli

Papia: CPG 1047; A. LINDEMANN – H. PAULSEN, *Die Apostolischen Väter*, 286-302 (frammenti)

Il vescovo di Gerapoli nella Frigia, di cui abbiamo testimonianze di Ireneo (*Adv. haer.* V 33,4) ed Eusebio (*H. E.* III 36,2; cf II 15,2), compose nei primi de-

cenni del II sec. (110/130) una *Explanatio sermonum Domini* («Spiegazione delle sentenze del Signore») in cinque libri, che ci sono arrivati solo in frammenti. Sono degne di nota le notizie sui vangeli di Matteo e di Marco e sull'autorità della «tradizione presbiterale» come «viva e costante testimonianza orale»; importante dal punto di vista storico è anche il chiliasmo (Eusebio, *H. E.* III 39,12; cf § 33).

Bibliografia: U. H. J. Körtner, *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 1983; J. Kürzinger – R. M. Hübner, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des NT* [con t e trad. ted.], Regensburg 1983.

§ 38. La letteratura apologetica e antieretica del II secolo

A. Letteratura apologetica

Apologisti: J. C. T. de Otto, *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi*, t, 9 voll., 1842-1872[1] (diverse nuove ediz.), rist. Wiesbaden 1969; E. J. Goodspeed, t, 1914, rist. 1984[3]; G. Rauschen *et al.*, trad. ted., 2 voll., 1913 (BKV); C. Burini, trad. it. 1986 (CollTP 59).
Sussidi: E. J. Goodspeed, *Index Apologeticus*, Leipzig 1912.

Contemporaneamente, almeno in parte, con gli «scritti del cristianesimo primitivo» si sviluppò un nuovo tipo di letteratura cristiana che caratterizzò per lungo tempo la produzione letteraria degli autori cristiani: l'apologetica. Scrittori per lo più noti e colti scelsero dall'antica letteratura i generi letterari del «discorso» (*logos*) e del «dialogo». Ufficialmente essi si rivolgevano al mondo greco-romano dell'Impero, spesso direttamente agli imperatori. Questo fatto, tuttavia, non deve essere sopravvalutato (cf Tertulliano, *De test. anim.* I 4). Questi scritti si rivelarono veramente efficaci all'interno della propria casa, dove servirono a una giustificazione intellettuale della fede cristiana e a rafforzare la coscienza stessa della Chiesa.

Gli apologisti discussero con la filosofia pagana e cercarono di dimostrare il cristianesimo come «vera filosofia», come realizzazione di tutte le attese religiose e di tutte le conoscenze filosofiche dei secoli che avevano preceduto la nuova religione. Con riferimento all'unità tra Antica e Nuova Alleanza, essi attribuirono alla religione cristiana il pregio di essere la più antica e, quindi, la corrispondente autorità e importanza nella storia del mondo. Nella loro confutazione del politeismo pagano essi fecero proprie molte delle antiche critiche rivolte contro gli dèi. La loro difesa del monoteismo cristiano era preliminare al

compito di spiegare il rapporto tra il *Logos-Christus* e l'unico Dio e la sua posizione nel fatto della salvezza. Di fronte ai rimproveri pagani di costituire un'associazione di scarso valore morale, essi posero in risalto l'alta coscienza etica del cristianesimo. Essi fecero vedere le persecuzioni come provvedimenti ingiusti che non erano conciliabili con il senso giuridico romano e che, inoltre, ignoravano la sostanziale lealtà dei cristiani nei confronti dell'Impero.

Bibliografia: L. W. BARNARD, *Apologetik I*, in TRE 3 (1978), 371-411; R. M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988; R. JOLY, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973; W. KINZIG, *Der «Sitz im Leben» der Apologie in der Alten Kirche*, in ZKG 100 (1989), 291-317; U. KÜHNEWEG, *Die griechischen Apologeten und die Ethik*, in VigChr 42 (1988), 112-120; D. W. PALMER, *Atheism, Apologetic, And Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century*, in VigChr 37 (1983), 234-259.

1. Aristide

Arisitide: CPG 1062, 1065-1067.
Apol.: J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, t c, 1907, rist. Darmstadt 1970²; C. ALPIGIANO, t trad. it., 1988 (BPat 11); C. VONA, t trad. it. c, Roma 1950; R. L. WOLFF, trad. ingl., in HThR 30 (1937), 233-247.

L'apologia del «filosofo» cristiano d'Atene è diretta all'imperatore Adriano (117-138) (Eusebio, *H. E.* IV 3,3). Aristide rappresentò i cristiani, dopo Barbari, Greci e Giudei, come la quarta «razza» che si distingueva rispetto a quelle precedenti per la conoscenza della verità e dell'unico Dio e per l'alta purezza dei costumi . Essi erano quindi i garanti per la sopravvivenza del mondo: «Non ho neppure alcun dubbio che soltanto grazie alla supplicevole preghiera dei cristiani il mondo continua a sussistere» (16,6).

Bibliografia: K. G. ESSIG, *Erwägungen zum geschichtlichen Ort der Apologie des Aristides*, in ZKG 97 (1986), 163-188.

2. Giustino, il «filosofo e martire»

Giustino: CPG I 1073-1089.
Opera: T. B. FALLS, trad. ingl., 1948 (FaCh 6).
Apol.: T. MARCOVICH, t, 1994 (PTS 38); A. WARTELLE, t trad. franc. c, Straßburg 1989; C. MUNIER, t trad. franc., Freiburg/Schw. 1995; G. GANDOLFO, trad. it. c, Roma 1983.
Dial.: G. ARCHAMBAULT, t trad. franc. 2 voll., Paris 1909; P. HAEUSER, trad. ted. 1917 (BKV); A. L. WILLIAMS, trad. ingl., London 1930; G. VISONA, trad. it., Torino 1988.

Giustino, originario di Flavia Neapolis (Nablus) in Samaria, esercitò la libera attività di maestro cristiano a Roma, dove subì il martirio nel 165 (*Martyrium*

S. Iustini et sociorum). Egli è il più importante dei primi apologisti cristiani. L'elenco delle sue opere (Eusebio, *H. E.* IV 18) comprende anche scritti non apologetici, che però non ci sono giunti. In *Dial.* 2-8 egli ci fornisce una relazione formulata in senso apologetico della sua conversione, in cui descrive la via che l'ha condotto, attraverso le varie filosofie e i loro differenti maestri, fino al cristianesimo, la «vera filosofia». La sua teologia è influenzata soprattutto dal medioplatonismo, di cui utilizza le idee per fare propaganda per il cristianesimo.

Intorno al 150-155 nacque la sua ampia difesa del cristianesimo (**I Apologia**), indirizzata all'imperatore Antonino Pio (138-161). La cosiddetta **II Apologia** è una postilla della stessa per i Romani, indirizzata probabilmente al senato romano. Per lui la religione cristiana era, come «vera filosofia», il compimento di tutto ciò che lo spirito umano aveva conosciuto ed era riuscito a conoscere grazie al Logos divino sulla verità. Il Logos divino aveva sparso molto tempo prima della sua incarnazione «semi» di buona qualità attraverso i quali l'antica filosofia era già arrivata alla conoscenza parziale della verità (*Apol.* II 7-8; 13: λόγος σπερματικός). Dall'AT egli raccolse le profezie sulla divinità di Cristo, che spiegò con l'aiuto di metodi esegetici pagani. Respinse i consueti rimproveri contro i cristiani (cf § 14), dei quali sottolineò l'alta moralità. Per la storia della liturgia cristiana risultano preziose le indicazioni di *Apol.* I 65-67 (battesimo e celebrazione eucaristica domenicale, §§ 22-23).

Il suo **Dialogo con il giudeo Trifone** (ca. 160), che probabilmente rielabora discussioni svoltesi realmente tra giudei e cristiani, rappresenta il giudaismo come passo storico preliminare del cristianesimo, sviluppa l'interpretazione cristiana dell'AT e sposta la cristologia al centro dell'argomentazione.

Bibliografia: (cf anche §§ 22, 23) L. W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life And Thought*, London 1967; G. A. BISBEE, *The Acts of Justin Martyr. A Form-Critical Study*, in SecCen 3 (1983), 129-157; M. FÉDOU, *La vision de la Croix dans l'oeuvre de St. Justin philosophe et martyr*, in RechAug 19 (1984), 29-110; R. HOLTE, Logos Spermatikos. *Christianity And Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies*, in StTh 12 (1958), 109-168; N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen 1966; E. F. OSBORN, *Justin Martyr*, Tübingen 1973; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition. Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987; O. SKARSAUNE, *Justin der Märtirer*, in TRE 17 (1988), 471-478; J. C. M. van WINDEN, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters I-IX. Introduction, Text And Commentary*, Leiden 1971.

3. Taziano

Taziano: CPG 1104-1106.
Oratio ad Graecos: E. SCHWARTZ, t, 1888 (TU 4,1)
Frammenti: M. WHITTAKER, t trad. ingl., 1982 (OECT); A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, trad. franc., Paris1903; S. di CRISTINA, trad. it., Roma 1991.
Diatessaron (pers.), G. MESSINA, t trad. it., Roma 1951.

Il «filosofo dei barbari della terra degli Assiri» (*Oratio* 42) venna dalla Siria a Roma, dove fu discepolo di Giustino, grazie al quale trovò la via per arrivare al cristianesimo (*Oratio* 35,1; 19,4). Probabilmente tornò nel 172 nella sua patria. Egli sostenne un cristianesimo ascetico-rigoristico e divenne «il fondatore degli encratisti» (Ireneo, *Adv. haer.* I 28,1; Clemente d'Alessandria, *Strom.* III 12, 80-81; Tertulliano, *De ieiun.* 15). Appartiene alla prima apologetica cristiana la sua ***Oratio ad Graecos*** (Discorso ai Greci), dove si nega ogni valore alla filosofia, alla religione e alla cultura greca. Soltanto la «filosofia dei barbari», cioè dei cristiani, condurrebbe alla verità nella conoscenza di Dio. Dei rimanenti scritti di Taziano (Eusebio, *H. E.* IV 29,7) è rimasto soltanto il *Diatessaron*, un'«armonia dei vangeli», la cui redazione originaria fu certamente in lingua siriaca (tramandata in una versione armena del commento di Efrem il Siro [§ 75,12], ed anche in traduzioni in arabo e persiano).

Bibliografia: M. E. Boismard, *Le* Diatessaron*: De Tatien à Justin*, Paris 1992; M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960; W. L. Petersen, *Tatian's* Diatessaron. *Its Creation, Dissemination, Significance, And History in Scholarship*, Leiden ecc. 1994.

4. Atenagora

Atenagora: CPG 1070-1071.
Opera: E. Schwarts, t, 1981 (TU 4,2); W. R. Schoedel, t trad. ingl., Oxford 1972; B. Puderon, t trad. franc., 1992 (SC 379); J. H. Crehan, trad. ingl., 1956 (ACW 23); S. Di Meglio, trad. it., Siena 1974.
Legatio pro Christianis: M. Marcovich, t, 1990 (PTS 31).
Supplicatio: P. Gramaglia, trad. it., Roma 1965.

Scrisse attorno al 177 una supplica (**Supplicatio**) per i cristiani, indirizzata all'imperatore Marco Aurelio e a suo figlio Commodo. In forma già tradizionale, con chiarezza e oggettività di esposizione, egli respingeva le note accuse contro i cristiani (l'ateismo, la cosiddetta cena tiestea e l'incesto). Egli ne metteva in risalto l'alta moralità e ne sottolineava l'importanza per il mondo in modo simile a quello di Aristide e della cosiddetta Lettera a Diogneto. Nella sua illustrazione della fede cristiana in «Dio, Creatore dell'universo e nel suo Logos» (cap. 30), gli capitò di formulare affermazioni notevoli e di ampia portata sulla dottrina trinitaria (spec. cap. 10). In aggiunta alla supplica Atenagora volle scrivere sulla «risurrezione dei morti» (cap. 36). Ma l'autenticità del trattato giunto sotto il suo nome, *De resurrectione mortuorum*, è discussa.

Bibliografia: (cf anche §§ 32,33) L. W. Barnard, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, Paris 1972; H. E. Lona, *Bemerkungen zu Athenagoras und Pseudo-Athenagoras*, in VigChr 42 (1988), 352-363; B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris 1989; B. Pouderon, *L'authenticité du Traité sur la Resurrection attribué à l'apologiste Athenagore*, in VigChr 40 (1986), 226-244; B. Pouderon, *Public et adversaires du Traité sur la résurrection d'Athenagore d'Athènes*, in VetChr 24 (1987), 215-336.

5. Teofilo d'Antiochia

Teofilo d'Antiochia: CPG 1107-1109.
Ad Autolycum: R. M. GRANT, t trad. ingl. 1970 (OECT); J. SENDER – G. BARDY, t trad. franc. c, 1948 (SC 20); P. GRAMAGLIA, trad. it., Torino 1965.

Scrisse subito dopo il 180 i tre libri ***Ad Autolycum***. Il primo libro tratta della conoscenza di Dio, che è possibile soltanto attraverso la rivelazione. Nel secondo libro Teofilo sviluppa, contro la mitologia pagana e le contraddittorie teorie della filosofia greca, il concetto cristiano di Dio (2,14: compare per la prima volta la triade *Dio, Verbo, Sapienza*) e la dottrina della creazione. Il terzo libro difende la concezione morale del cristianesimo e dimostra la priorità cronologica di suoi scritti sacri. Teofilo compose inoltre, secondo la sua stessa testimonianza, un'opera storica (2,30), trattati contro Marcione e lo gnostico Ermogene, ed anche degli «scritti catechetici» (Eusebio, *H. E.* IV 24); Girolamo dà notizia di lavori biblici (*De vir. ill.* 25; *Ep.* 121,6: viene menzionata un'«armonia dei vangeli»)

Bibliografia: C. CURRY, *The Theogony of Theophilus*, in VigChr 42 (1988), 318-326.

6. La lettera a Diogneto

Diogneto: CPG 1112; H. I. MARROU, t trad. franc. c, 1965[2] (SC 33); S. ZINCONE, trad. it., Roma 1977.

Il breve scritto apologetico viene indicato solitamente come «Lettera a Diogneto». Tuttavia, non si tratta di una lettera, ma di un breve discorso di difesa scritto da un ignoto autore a un certo «Diogneto». In forma stilisticamente notevole, il trattato offre una rappresentazione concisa e profonda dell'idea cristiana di Dio (raffigurato come colui che crea, rivela e salva) e della vita cristiana nel suo distacco dal culto pagano e giudaico di Dio. I capitoli 5-6, che descrivono la condotta dei cristiani nel mondo (6,1), costituiscono uno dei vertici della prima apologetica cristiana. I capitoli 11 e 12 furono aggiunti più tardi. Non si è ancora arrivati all'identificazione dell'autore e si discute anche sul tempo e sul luogo di composizione.

Bibliografia (cf anche § 26): R. BRÄNDLE, *Die Ethik der Schrift an Diognet. Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des 2. Jahrhunderts*, Zürich 1975; M. RIZZI, *La questione dell'unità dell'*Ad Diognetum, Milano 1989; M. RIZZI, *Per un approccio metodologico nuovo alla questione dell'autenticità dei Capp. 11-12 dell'*Ad Diognetum, in «Orpheus» 9 (1988), 198-218; K. WENGST, *Paulinismus und «Gnosis» in der Schrift an Diognet*, in ZKG 90 (1979), 41-62.

7. La Satira di Ermia

Ermia: CPG 1113.
Gentilium philosophorum irrisio: H. DIELS, *Doxographi graeci*, t, 1958[3], 649-656; R. P. C. HANSON – D. JOUSSOT, t trad. franc. c, 1993 (SC 388); E. A. RIZZO, trad. it. c., Livorno 1931.

Il breve scritto ***Gentilium philosophorum irrisio***, di autore ignoto, deride la filosofia greca per le contraddittorie opinioni dei suoi maestri. Con riferimento a *1 Cor* 3,19 viene data una motivazione cristiana alla discussione, che rimane piuttosto superficiale. Si discute sul tempo di composizione; l'opera potrebbe essere collocata nel III sec., ma se ne potrebbe anche spostare la redazione già nel periodo della Chiesa imperiale.

Bibliografia: R. BAUCKHAM, *The Fall of the Angels As the Source of Philosophy in Hermias And Clement of Alexandria*, in VigChr 39 (1985), 313-330; J. F. KINDSTRAND, *The Date And Character of Hermias'Irrisio*, in VigChr 34 (1980), 341-357; J. H. WASZINK, *Hermias*, in RAC 14 (1988), 808-815.

8. Sesto ed altri

Sesto: CPG 1115; H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, t c, Cambridge 1959; R. A. EDWARDS – R. A. WILD, t trad. ingl., Chico 1981.

Oltre agli autori menzionati ci sono noti, soprattutto grazie ad Eusebio, altri difensori del cristianesimo. Egli menziona **Claudio Apollinare** (*H. E.* IV 27), **Milziade** (*H. E.* V 28,4) e **Quadrato** (*H. E.* IV 3). Le **Sentenze di Sesto** (ca. 180-210), importanti per l'etica cristiana, sono da attribuirsi a un ignoto compilatore che mise insieme materiale raccolto dal pensiero neopitagorico, stoico e platonico e lo fece passare come esempio di saggezza pratica cristiana. L'autore volle dare certamente al suo lavoro una finalità apologetica. Rufino, intorno al 400, tradusse in latino questa raccolta di sentenze, che attribuì al vescovo di Roma Sisto II (257-258).

B. LETTERATURA ANTIERETICA

Quando le controversie su ortodossia ed eresia si acuirono, nacquero in misura crescente scritti antieretici che cercarono, talvolta in polemica letterariamente stilizzata, di confutare le dottrine contrarie e di motivare e rappresentare in maniera convincente il proprio punto di vista. La difesa fu occasione per sviluppare, approfondire ed esporre in maniera sistematica i contenuti della fede (dogmi riguardanti Dio, la creazione, la cristologia, l'etica) e le motivazioni for-

mali per la pretesa di verità della dottrina proposta dalla Chiesa. Inoltre, gli autori intendevano rafforzare le proprie comunità e proteggerle dalla seduzione che poteva esercitare la propaganda degli avversari.

1. Ireneo di Lione

Ireneo: CPG 1306-1321.

Epideixis [Dimostrazione della Predicazione Apostolica]: K. TER-MEKERTTSCHIAN – E. TER-MINASSIANTZ, t trad. ted. 1907 (TU 31,1); J. P. SMITH, trd. ingl. c, 1952 (ACW 16); L. M. FROIDEVAUX, trad. franc. c, 1959 (SC 62).

Adversus haereses: N. T. BROX, t trad. ted. c, 3 voll., 1993 (FC 8); A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, t trad. franc c, 10 voll., 1965-1982 (SC 100; 152ss.; 210ss.; 263ss.; 293ss.); J. J. DILLON, trad. ingl., 1992 (ACW 55); E. BELLINI, trad. it. c, Milano 1981.

Il più importante teologo del II sec., proveniente dall'Asia Minore, fu discepolo di Policarpo di Smirne (Eusebio, *H. E.* V 20,5-8). Dopo la morte del vescovo e martire Fotino, Ireneo gli successe alla guida della comunità cristiana di lingua greca di Lione (ca. 177/178 – ca. 200), che era composta d'immigrati provenienti dall'Asia Minore. Nulla di certo sappiamo sugli anni più tardi della sua vita. Soltanto Gregorio di Tours dà notizia del suo martirio (*Hist. Franc.* I 29; *In gloria mart.* 49). Ireneo ebbe intensi rapporti con Roma ed anche con l'Asia Minore, sua terra d'origine. La sua più importante opera letteraria è costituita dai cinque libri « Contro le eresie » (*Adversus haereses*; l'opera fu da lui chiamata anche *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*); l'opera ci è giunta al completo soltanto in un'antica traduzione latina, mentre dell'originaria redazione in greco possediamo solo dei frammenti. Ireneo affrontò la discussione soprattutto contro gli gnostici; ci tramanda, così, importanti notizie sulle loro scuole e sui loro maestri. Principale avversario è Valentiniano, con i suoi discepoli. Nei libri III-V, aggiunti progressivamente, egli espose la teologia cristiana attingendo da una molteplicità di fonti, testimoni della tradizione.

Sono tre i criteri che sorreggono la sua argomentazione (cf specialmente *Adv. haer.* III 1-5): la Sacra Scrittura (AT e NT) come mezzo che fissa per iscritto il messaggio di Gesù e la predicazione apostolica, a loro volta continuazione e compimento della storia veterotestamentaria della salvezza; la «regola di fede» (*regula fidei*) come annuncio vivente del messaggio; i vescovi come successori degli apostoli e garanti della tradizione originaria e immutata (elenco della successione romana in III 3,1-4; cf § 27,4). Secondo lui, questi criteri sono efficaci soltanto nella Chiesa, che ha ricevuto e conservato fedelmente la vera fede (III 1,1; 3,1; V *praef.*), perché solo in essa agisce lo Spirito di Dio (III 24,1).

La teologia d'Ireneo è guidata dal motivo conduttore dell'« economia divina » che governa la storia della salvezza. Secondo questa teologia, nella crea-

zione e nella storia dell'AT Dio prepara gli uomini all'evento centrale, l'Incarnazione del Figlio (III 20,2; 10,2; IV 33,8 ecc.). La salvezza si realizza nella Chiesa e culmina nella «ricostituzione e nel compimento dell'umanità e del tutto in Cristo» (*recapitulatio*, ἀνακεφαλαίωσις; per le idee chiliastiche cf § 33,2). Fondamento della teologia d'Ireneo sono quindi le concordanze da ravvisare nell'Antico e nel Nuovo Testamento, come anche nella storia della Chiesa, che debbono dimostrare l'unità del progetto di salvezza, e l'Incarnazione, il paradosso del Figlio di Dio che è diventato Figlio dell'Uomo, del *filius Dei filius hominis*, concetti attorno ai quali Ireneo gira con continue variazioni (III 19,1.3 ecc.).

Ci è rimasta anche la «Dimostrazione della predicazione apostolica» (***Demonstratio praedicationis apostolicae***, ritrovata nel 1904 in una traduzione armena). Il trattato è costituito da un'esposizione catechetica (cap. 1-42) e da una *demonstratio* basata sulla Scrittura (cap. 43-100), che tratta soprattutto questioni cristologiche. Degli altri suoi scritti sono stati tramandati soltanto alcuni frammenti.

Bibliografia (cf anche § 27; § 30): Y. de ANDIA, Homo vivens. *Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986; Y. de ANDIA, *L'héresie et sa réfutation selon Irénée de Lyon*, in Aug. 25 (1988), 609-644; A. BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960; R. BERTHOUZOS, *Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon*, Fribourg/Paris 1980; N. BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme*, München 1966; J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez Saint Irénée de Lyon*, Paris 1986; J. FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitarie*, Paris 1994; H.-J. HASCHKE, *Der Hl. Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis,* Münster 1976; H.-J. JASCHKE, *Irenäus von Lyon*, in TRE 16 (1987), 258-268; A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, Roma 1989; E. PERETTO, *Criteri di ortodossia e di eresia nella* Epideixis *di Ireneo*, in Aug. 26 (1985), 645-666; L. REGNAULT, *Irénée de Lyon*, in DSp 8 (1971), 1923-1969; R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon Saint Irénée de Lyon*, Münster 1978.

2. Letteratura andata perduta

Egesippo: CPG 1302.

Hypomnemata: T. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, vol. VI, t c, Leipzig 1900, 228-250.

Melitone: CPG I 1092-1098.

Opera: S. G. HALL, t trad. ingl. 1979 (OECT).

Hom. Pasch.: B. LOHSE, t, Leiden 1958; M. TESTUZ, t trad. franc., Köln/Genève 1960; O. PERLER, t trad. franc. c, 1966 (SC 123); J. BLANK, trad. ted. c, Freiburg 1963; R. C. WHITE, trad. ingl. c, Lexington/Kentuccky 1976.

Rodone: CPG I 1300; E. SCHWARTZ, *Eusebius Werke* II,1, 1903 (GCS 9,1), 454,22-456,8; 456,11-17; 456,19-458,4.

Tra gli scrittori antieretici del II sec. Eusebio menziona anche i seguenti: **Egesippo**, con le sue «memorie» (ὑπομνήματα) scritte attorno al 180, che si rivolgevano contro gli gnostici e mostravano la verità della tradizione apostolica (Eusebio, *H. E.* IV 22,3, ricorda un elenco, compilato da Egesippo, della successione romana); **Rodone**, un discepolo di Taziano (Eusebio, *H. E.* V 13), **Filippo di Gortina** e **Modesto**, che scrissero contro Marcione (*H. E.* IV 25). Gli scritti apologetici ed antieretici di **Melitone di Sardi** sono quasi totalmente perduti (Eusebio, *H. E.* IV 26). Nel 1940 fu ritrovato il testo della sua omelia pasquale, una delle più antiche prediche che ci siano giunte. L'omelia è concepita dal punto di vista della storia della salvezza e degenera qua e là in attacchi selvaggi contro i Giudei (cf § 11,4; § 36).

Bibliografia: L. ANGERSTORFER, *Melito und das Judentum*, Regensburg 1985; H. R. DROBNER, *15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes, 1965-1980. Eine kritische Bibliographie*, in VigChr 36 (1982), 313-333; S. G. HALL, *Melito von Sardes*, in TRE 22 (1992), 424-428; R. M. HÜBNER, *Melito von Sardes und Noet von Smyrna*, in D. Papandreou *et al.* (a cura di), *Oecumenica et Patristica* (Scritti in onore di W. Schneemelcher), Stuttgart 1989, 219-240; O. PERLER, *S. Meliton de Sardes*, in DSp 10 (1980), 979-990; F. TRISOGLIO, *Dalla Pasqua ebraica a quella cristiana in Melitone di Sardi*, in Aug. 28 (1988), 151-185.

L. ABRAMOWSKI, Diadoche *und* orthos logos *bei Hegesipp*, in ZKG 87 (1976), 321-327; N. HYLDAHL, *Hegesipps* Hypomnemata, in StTh 14 (1960), 70-113; H. KEMLER, *Hegesipps romische Bischofsliste*, in VigChr 25 (1971), 182-196.

§ 39. Gli scrittori cristiani greci del III secolo

1. Clemente d'Alessandria

Clemente d'Alessandria: CPG 1375-1399.

Opera: O. STAEHLIN – L. FRUECHTEL, t, 4 voll., div. ediz. 1909-1960 (GCS); O. STÄHLIN, trad. ted., 5 voll., 1934-1948 (BKV).

Eclogae propheticae: C. NARDI, t trad. it., 1985 (BPat 4).

Quis dives salvetur?: C. NARDI, trad. it., Roma 1991.

Protrepticus: C. MONDÉSERT – A. PLASSART, t. trad. franc. c, 1976[3] (SC 2bis); M. GALLONI, trad. it., Roma 1991.

Paedagogus: H. – I. MARROU *et al.*, t trad. franc. c, div. ediz. 1965-1983 (SC 70; 108; 158).

Stromata: A. Le BOULLUEC *et al.*, t trad. franc. c, 1952ss. (SC 30; 38; 278ss.); J. FERGUSON, trad. ingl., 1991ss. (FaCh 85).

Clemente (nato ca. 160, morto prima del 215) aveva acquisito una solida conoscenza della letteratura classica e filosofica greca e conosceva anche la let-

teratura cristiana dei primi tempi. Attorno al 190 avrebbe incontrato ad Alessandria il maestro cristiano Panteno (*Strom.* I 11). Clemente fu un entusiasta difensore del cristianesimo ed un attento osservatore della spiritualità e della cultura ellenistica. Come Giustino, vide anch'egli l'azione del Logos divino già nella filosofia greca, i cui migliori rappresentanti si trovavano in un rapporto d'alleanza con Dio. Parlò di «semi» del cristianesimo, che erano stati sparsi insieme ai semi dell'erba cattiva (*Strom.* VI 67,1), ed affermò senza esitazione che anche la filosofia poteva contribuire alla salvezza, poiché l'intelletto era un aiuto importante sulla strada che portava al timore di Dio (*Strom.* I, 273). Tre scritti della sua volumonosa opera risultano strettamente connessi l'uno con l'altro:

– l'«Ammonimento ai pagani» (***Protrepticus***) confuta come scritto apologetico il politeismo pagano ed esorta a riconoscere la rivelazione cristiana;

– nell'«Educatore» (***Paedagogus***) il Logos divino deve condurre, come pedagogo, a un modo cristiano di vivere, dove l'etica stoica, cioè la maniera ordinata di vivere, viene cristianizzata;

– le «Tappezzerie» (*Stromata*, «raccolta variopinta») spiegano la fede cristiana e la rappresentano come «vera gnosi».

L'idea dominante di questi scritti è il Logos divino come «educatore» di tutti gli uomini, dove l'antico ideale di ***paideia*** viene superato dalla rivelazione biblica.

Nella sua lunga omelia su *Mc* 10,17-31 (***Quis dives salvetur?***) Clemente si pronuncia contro l'assolutizzazione della povertà come valore salvifico e discute limiti e possibilità della ricchezza materiale per i cristiani. Notevoli frammenti (*Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Hypotyposen* ecc.) testimoniano la sua ulteriore produzione letteraria (Eusebio, *H. E.* VI 13,14). L'insieme delle opere consente di riconoscere un maestro cristiano impegnato che cercò di unire armonicamente scrittura e filosofia e volle presentare al suo tempo la fede e la vita cristiana in forma accessibile e comprensibile: «Bello è il rischio di passare a Dio» (*Protr.* X 93,2).

Bibliografia: (cf anche § 26) A. Le BOULLUEC, *Clément et Origène*, Paris 1986; A. van den HOEK, *Clement of Alexandria And His Use of Philo in the* Stromateis. *An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988; S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism And Gnosticism*, Oxford 1971; A. MÉHAT, *Étude sur les «stromates» de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966; A. MÉHAT, *Clemens von Alexandrien*, in TRE (8) 1981, 101-113; R. MORTLEY, *Connaissance réligieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973; D. WYRWA, *Die christliche Platonaneignung in den* Stromateis *des Clemens von Alexandrien*, Berlin/New York 1983.

2. Origene

Origene: CPG 1410-1525.
Opera: P. KOETSCHAU *et al.*, t, 12 voll., div. ediz. 1899-1983 (GCS); scelta. P. KOETSCHAU, trad. ted., 3 voll., 1926-1927 (BKV).
Philocalia: E. JUNOD – M. HARL, t trad. franc. c, 2 voll., 1976/1983 (SC 226; 302).
De principiis: H. GOERGEMANNS – H. KARPP, t trad. ted. c, Darmstadt 1992³; H. CROUZEL – M. SIMONETTI, t trad. franc c, 1978-1984 (SC 252ss.; 268ss.; 312); M. HARL *et al.*, trad. franc., Paris 1976.
Hom. Gen.: M. I. DANIELI, trad. it., 1978 (CollTP 14).
Hom. Gen.; Hom. Ex.: R. E. HEINE, trad. ingl., 1982 (FaCh 71); G. GENTILI, trad. it. c, Alba 1976.
Hom. Ex.: M. BORRET, t trad. franc. c, 1985 (SC 321); M. I. DANIELI, trad. it., 1981 (CollTP 27).
Hom. Lev.: M. BORRET, t trad. franc. c, 1981 (SC 286ss.); G. W. BARKLEY, trad. ingl., 1990 (FaCh 83); M. I. DANIELI, trad. it., 1985 (CollTP 51).
Hom. Num.: A. MÉHAT, trad. franc. c, 1951 (SC 29); M. I. DANIELI, trad. it. c, 1988 (CollTP 76).
Hom. Ios.: A. JAUBERT, t trad. franc. c, 1960 (SC 71), R. SCOGNAMIGLIO – M. I. DANIELI, trad. it., 1993 (CollTP 108).
Hom. Iud.: P. MESSIÉ *et al.*, t trad. franc c, 1993 (SC 389):
Hom Sam.: P. NAUTIN – M. T. NAUTIN, t trad. franc c, 1986 (SC 328).
Hom. Ps.: E. PRINZIVALLI, t trad. it c, Firenze 1991.
Comm. Cant.: L. BRÉSARD – H. CROUZEL, t trad. franc. c, 1991/1992 (SC 375ss.); M. SIMONETTI, trad. it. c, 1976 (CollTP 1).
Comm Cant.; Hom. Cant.: R. P. LAWSON, trad. ingl. c, 1957 (ACW 26).
Hom. Cant.: O. ROUSSEAU, t trad. franc. c, 1966² (SC 37bis); M. I. DANIELI, trad. it., 1990 (CollTP 83).
Hom. Ier.: P. NAUTIN – P. HUSSON, t trad. franc. c, 2 voll., 1976/1977 (SC 232;238); E. SCHADEL, trad. ted. c, 1986 (BGrL 10).
Hom. Ezech.: M. BORRET, t trad. franc. c, 1989 (SC 352); N. ANTONIONO, trad. it., 1987) CollTP 83).
Comm. Matth.: R. GIROD, t trad. franc. c, 1970 (SC 162); H. J. VOGT, trad. ted. c, 1983-1993 (BGrL 18; 30,. 38).
Comm. Luc.: H.-J. SIEBEN, t trad. ted. c, 1991 (CF 4); H. CROUZEL *et al.*, t trad. franc c, 1962 (SC 87).
Comm. Ioh.: C. BLANC, t trad. franc. c, 5 voll. 1966ss. (SC 120); 157; 222; 290; 385); R. E. HEINE, trad. ingl., 1989ss. (FaCh 80).
Comm. Rom. C. P. H. BAMMEL, t, Freiburg 1990ss: (Vetus Latina 16); T. HEITHER, t trad. ted., 1990ss: (CF 2); F. COCCHINI, trad. it., Casale Monferrato 1985.
De orat.; Exh. ad mart.: J. J. O'MEARA, trad. ingl. c, 1954 (ACW 19).
De Pascha: O. GUÉRAUD – P. NAUTIN, t trad. franc. c, Paris 1979; G. SGHERRI, trad. it., Milano 1989.
De Pascha: Disp. Heracl.; R. J. DALY, trad. ingl. c, 1992 (ACW 54).
Disp. Heracl. : J. SCHERER, t trad. franc. c, 1960 (SC 67).
Disp. Heracl.; Exh. ad mart.: E. FRÜCHTEL, trad. ted., 1974 (BGrL 5).
Contra Celsum: M. BORRET, t trad. franc. c, 5 voll., 1967-1976 (SC 132; 136; 147; 150; 227); H. CHADWICK, trad. ingl. c, Cambridge 1980; L. DATTRINO, trad. it., Padova 1987.

Con Origene (ca. 185-253/254) la teologia greca raggiunse un suo primo vertice. Eusebio gli dedicò nel sesto libro della sua *Storia ecclesiastica* una «biografia», che presenta certamente ornamenti agiografici ed apologetici. Sappiamo da queste notizie biografiche che Origene fu originario di Alessandria; suo padre Leonida deve essere morto come martire (202). Origene crebbe nell'ambiente ec-

clesiastico della metropoli d'Alessandria e vi fu impegnato inizialmente come libero maestro. Dall'attività d'insegnamento, che risultò coronata da successo, si sviluppò un'autorevole scuola cristiana/filosofica, che il vescovo Demetrio volle subito legare alla comunità della sua Chiesa (Eusebio, *H. E.* VI 3,8). Intorno al 212 Origene si recò per un breve soggiorno a Roma, « per vedere l'antichissima Chiesa dei Romani » (Eusebio, *H. E.* VI 14,10). Egli visitò anche la comunità cristiana di Cesarea e trovò riconoscimenti ben oltre i confini della sua comunità d'appartenenza. Qui, dopo lunghi anni di efficace attività d'insegnamento, arrivò a tensioni che condussero alla fine, nel 230/231, alla rottura con il vescovo Demetrio. Origene venne espulso da Alessandria. Amici vescovi in Palestina accolsero l'esule e gli procurarono, a Cesarea, la possibilità d'insegnare senza alcun impedimento, fino a quando, nella persecuzione che scoppiò sotto Decio, venne rinchiuso in carcere e sottoposto a torture; in conseguenza delle torture subìte, questo confessore della fede morì qualche anno più tardi (facilmente nel 253/254).

Origene fu e non volle essere nient'altro che un « uomo di Chiesa » (*Hom. Luc.* 16,6). Egli conobbe la tradizione ecclesiastica e si attenne alla « regola di fede », ma si avventurò anche in ardite speculazioni e insolite interpretazioni del mistero cristiano. Si era occupato intensamente di filosofia, specialmente del platonismo contemporaneo, e forse aveva aderito anche al neoplatonico Ammonio Sacca. A dire il vero, questo interesse per la filosofia era nutrito da Origene con un certo distacco (cf la sua dichiarazione su Dt 21,10-13 in *Hom. Lev.* 7,6 e in *Ep. ad Gregorium*, 2-3), ma il neoplatonismo fu da lui utilizzato come una « filosofia divina » (prologo al *Com. Cant.*) e gli servì per creare un originale ed ampio sistema teologico.

Fondamento e punto di partenza del suo pensiero teologico rimase sempre l'unica rivelazione divina negli scritti dell'AT e del NT. Nell'***Esapla***, una sinossi dell'AT che, accanto al testo ebraico e alla sua trascrizione in caratteri greci, disponeva le note versioni greche di Aquila, di Simmaco, dei LXX e di Teodozione, egli volle assicurarsi del testo esatto della rivelazione di Dio, che cercò di penetrare sempre più profondamente in numerose opere esegetiche, attraverso commentari scientifici, brevi appunti (*scolii*), sermoni ed omelie su quasi tutti i libri biblici. Egli sviluppò, sulla base dei metodi filologici appresi dai grammatici e dagli esegeti di Omero del suo tempo, un'**esegesi allegorica** che costruì sull'antropologia platonica e sugli armamentari filosofici dell'esegesi pagana e giudaico-alessandrina (specialmente Filone d'Alessandria, cf § 6,3). Nel *De princ.* IV 1-3 Origene illustrò la sua dottrina del *triplice senso scritturale*: quello storico-grammaticale (somatico), quello morale (psichico), che ricercava l'interpretazione per il singolo individuo, e quello allegorico-mistico (pneumatico), che elaborava l'interpretazione teologica. Ma nell'attuazione pratica egli non si attenne rigorosamente a un determinato schema e variò la successione e l'ordine dei diversi piani d'intepretazione.

Come apologista egli scrisse otto libri contro Celso (***Contra Celsum***), per confutarne gli attacchi al cristianesimo (cf § 17,2). L'opera consente di ricostruire il «Discorso vero» (Ἀληθὴς λόγος) di Celso. Origene difende il cristianesimo con tono oggettivo e sereno, ma la sua argomentazione non sempre è sufficientemente profonda.

Con il ***De principiis*** (Περὶ ἀρχῶν) Origene produsse il primo ampio progetto sistematico-teologico della Chiesa antica. Egli comincia con la dottrina di Dio, Uno e Trino (cf § 32,4), degli Angeli e della loro caduta (*De princ.* I). Il II libro tratta della creazione del mondo, dell'uomo e della sua caduta, della sua redenzione per mezzo di Gesù Cristo e delle ultime cose. Il III libro discute sulla libertà del volere, sul peccato e sulla ricostituzione finale di tutte le cose in Dio (cf § 33,3). Il IV libro, infine, si occupa della Sacra Scrittura e della sua interpretazione secondo il triplice senso. La composizione dell'opera risale agli anni 220-230; va collocata, quindi, ancora in Alessandria. Le argomentazioni suscitarono allora molto scalpore e contribuirono più tardi alla condanna dell'autore, avvenuta dopo la sua morte. L'opera ci è rimasta nella sua completezza soltanto nella traduzione latina di Rufino, che difese appassionatamente il teologo alessandrino nel IV secolo.

Questioni di vita pratica cristiana sono contenute nello scritto sulla preghiera (*De oratione*, con una spiegazione del *Pater noster*) e in quello che esorta al martirio (*Exhortatio ad martyrium*).

La voluminosa opera ci è giunta solo in modo frammentario, per lo più unicamente in traduzioni latine (come quelle di Rufino e Girolamo), oppure in raccolte frammentarie, l'autenticità delle quali non è facilmente dimostrabile. In epoca più recente (il ritrovamento del 1941 a Tura) sono stati scoperti frammenti di due omelie sulla Pasqua e del dialogo con Eracla, in cui Origene interviene come esperto in una disputa teologica.

L'importanza dell'«uomo d'acciaio» (ἀδαμάντιος, Eusebio, *H. E.* VI 14,10; Girolamo, *De viris ill.* 54) per la teologia della Chiesa antica e per la teologia in genere difficilmente può essere sopravvalutata. I suoi lavori biblici sono risultati fondamentali per l'intera esegesi della Chiesa antica e hanno condotto alla teoria, sistematizzata nel Medioevo, dei quattro sensi delle Scritture. La sua teologia spirituale ha lasciato la sua impronta nell'ascesi e nella mistica cristiana («precursore del monachesimo»). I suoi princìpi per la soluzione di problemi di teologia trinitaria e cristologica, che furono interpretati e ulteriormente sviluppati in diverse direzioni, hanno costantemente influenzato le discussioni dei secoli successivi.

Per i suoi contenuti l'opera di Origene suscitò già ai suoi tempi dubbi e risentimenti. Sebbene egli avesse continuamente sottolineato il carattere propedeutico della filosofia (da lui ritenuta scienza umana e «palestra» per l'educazione dell'anima, «la cui meta più alta è la divina sapienza», *Contra Cels.* VI 13),

essa rimase per lui, ed in misura minore di quanto lo era stata per gli apologeti, solo uno strumentario concettuale e un sussidio per interpretare la rivelazione biblica. Egli creò nelle sue opere un'unità indissolubile tra Bibbia e filosofia neoplatonica, che caratterizzò soprattutto la sua cosmologia, la sua antropologia, ma anche la sua teologia. I suoi avversari gli rimproverarono di aver pensato, nella sua concezione del mondo e di Dio, come un greco, e di aver interpolato idee greche in miti nuovi (Porfirio, secondo Eusebio, *H. E.* VI 19, 7ss.). Origene non si accontentò di esporre teorie di fondamentale importanza, ma cercò anche di approfondirle e di capirle sul piano speculativo, e volle apportare chiarezza anche in questioni ancora aperte (*De princ.* I *praef.*). Eppure, anche per i suoi contemporanei molto di ciò che egli scrisse rimase oscuro ed estraneo. Le sue teorie sulla preesistenza delle anime, sulla creazione materiale come reazione a un peccato originale in un mondo precedente, sul ritorno della creazione a Dio (cf § 33,3), che secondo *1 Cor* 15,28 sarà tutto in tutti, in modo tale che alla fine non vi saranno più né inferno né diavolo, incontrarono nel corso dei secoli una crescente incomprensione. Di quella proscrizione che dovette già subire in Alessandria quest'«uomo di Chiesa» non si è mai più liberato. Ciò che Origene aveva detto nella pietà del suo sentire (« Se io, che porto il nome di sacerdote e debbo annunciare la parola di Dio, dovessi contravvenire all'insegnamento della Chiesa e alla regola del Vangelo, in modo tale da diventare scandalo per te, o Chiesa, possa l'intera Chiesa togliermi i suoi diritti con decisione unanime e gettarmi via da sé », *Hom. Jos.* 7, 6), la Chiesa lo realizzò più tardi (II Concilio di Costantinopoli, 553), dopo che la controversia origeniana aveva già sensibilmente turbato, in più fasi, i circoli ecclesiastici (cf § 51; 59,3).

Bibliografia (cf anche §§ 17; 23; 32; 33,3): Congressi Internazionali su Origene: *Origeniana* I, Montserrat 1973; II, Bari 1980; III, Bari 1985; IV, Innsbruck 1987; V, Louvain 1992; U. BERNER, *Origenes,* Darmstadt 1981; N. BROX, *Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas*, in E. Dassmann – K. S. Frank (a cura di), *Pietas* (Scritti in onore di B. Kötting), Münster; H. CROUZEL, *Origène*, Paris 1985; H. CROUZEL *Bibliographie critique d'Origène*, Den Haag/Steinbrügge 1971 (Suppl. I 1982); H. CROUZEL *et al.*, *Chronique Origénienne*, in BLE 86 (1985), 127-138; 92 (1991), 123-132; 93 (1992), 225-230; 94 (1993), 131-144; 95 (1994), 333-342; M. FEDOU, *Christianisme et religions paiennes dans le « Contre Celse » d'Origène*, Paris 1988; R. HAUCK, *The More Divine Proof. Prophecy And Inspiration in Celsus And Origen*, Atlanta 1989; P. HEIMANN, *Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes*, Tübingen 1988; R. E. HEINE, *Stoic Logic As Handmaid to Exegesis And Theology in Origen's Commentary in the Gospel of John*, in JThS 44 (1993), 89-116; M. HORNSCHUH, *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule*, in ZKG 71 (1960), 1-25; 193-214; C. KANNENGIESSER – W. L. PETERSEN, *Origen of Alexandria. His World And His Legacy*, Notre Dame 1988; L. LIES, *Origenes'* Peri Archon. *Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992; L. LIES, *Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung*, in ZKTh 115 (1993), 37-62; 145-171; H. de LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968 (franc. 1950); A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987; P. NAUTIN, *Origène, sa vie et son oeuvre*, 2 voll., Paris 1977/1979; B. NEUSCHÄFER, *Origenes*

als Philologe, 2 voll, Basel 1987; H. PIETRAS, *L'amore in Origene*, Roma 1988; G. Q. REIJNERS, *Das Wort vom Kreuz. Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei Origenes*, Köln/Wien 1983; J. N. ROWE, *Origen's Doctrine of Subordination. A Study in Origen's Christology*, Frankfurt 1987; C. SCHOLTEN, *Die alexandrinischen Katechetenschule*, in JAC 38 (1995), 16-37; A. SCOTT, *Origen And the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford 1991; G. S. SFAMENI GASPARRO, *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984; G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga nella opere di Origene*, Milano 1982; K. J. TORJESEN, *Hermeneutical Procedure And Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin 1986; H. J. VOGT, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln 1974.

3. I teologi alessandrini

a) DISCEPOLI DI ORIGENE

Gregorio Taumaturgo: CPG 1763-1794; H. CROUZEL, t trad. franc. c, 1969 (SC 148); E. MAROTTA, trad. it., 1983 (CollTP 40).
Gregorio di Nissa, *Vita Greg. Thaum.*: L. LEONE, trad. it., 1988 (CollTP 73).

Tra gli immediati discepoli di Origene vi fu **Gregorio Taumaturgo,** che aveva studiato presso il grande maestro a Cesarea. Come vescovo di Neocesarea, egli si adoperò per la diffusione del cristianesimo nella sua terra del Ponto, dove morì intorno al 270. Ci sono giunti diversi suoi scritti: il discorso in cui esprime gratitudine al maestro; la cosiddetta «Lettera canonica», che è preziosa per le notizie sulla pratica penitenziale ecclesiastica; una «Metafrase dell'Ecclesiaste», la cui autenticità tuttavia non è indiscussa, ecc.

Discepolo di Origene fu anche il più tardo vescovo **Firmiliano di Cesarea** in Cappadocia (morto intorno al 268), che scrisse una lettera diretta a Cipriano durante la controversia sul battesimo amministrato dagli eretici (Cipriano, *Ep.* 75). Particolari meriti sull'opera e sulla questione di Origene acquisì il dotto presbitero **Panfilo**, che scrisse un'*Apologia* per Origene (PG 17, 521-616) e morì martire all'inizio del IV secolo.

Bibliografia: H. CROUZEL, *La cristologia in Gregorio Taumaturgo*, in Gr. 61 (1980), 745-755; M. SIMONETTI, *Una nuova ipotesi su Gregorio il Taumaturgo*, in RSLR 24 (1988), 17-41; M. SLUSSER, *Gregor der Wundertäter*, in TRE 14 (1985), 188-191; F. VINEL, *La Metaphrasis in Ecclesiasten de Grégoire le Thaumaturge. Entre traduction et interpretation, une explication de texte*, in *Lectures anciennes de la Bible*, Straßburg 1987, Cahiers de Biblia Patristica 1, 191-216.

b) DIONIGI D'ALESSANDRIA

Dionigi d'Alessandria: CPG 1550-1612; C. L. FELTOE, t, Cambridge 1904; W.A. BIENERT, trad. ted. c, 1972 (BGrL 2); C. L. FELTOE, trad. ingl., London 1918.

La scuola alessandrina continuò ad esistere. Quando Eracla intorno al 231/232 divenne vescovo d'Alessandria, Dionigi (morto intorno al 264) gli suc-

cesse nella direzione della scuola. Qui aveva ascoltato Origene, ma dopo le note controversie e il trasferimento a Cesarea rimase a distanza. Nel 247/248 divenne vescovo d'Alessandria e probabilmente continuò ad essere a capo della scuola. Dei suoi scritti sono rimasti soltanto scarsi frammenti (Eusebio, *H. E.* VII, 1-26). Prese parte alle discussioni ecclesiastiche-teologiche sulle questioni della penitenza, del battesimo degli eretici, del chiliasmo e della teologia trinitaria. La sua confutazione dei sabelliani libici lo portò in conflitto con Dionigi di Roma (260-268), che lo accusò di triteismo. Con la *Confutatio et apologia* di Dionigi d'Alessandria ebbe fine la «controversia dei due Dionigi» (cf § 32,3). Appartengono a lui, inoltre, alcuni frammenti delle più antiche «lettere pasquali» dei vescovi alessandrini, nelle quali ogni anno veniva annunciata la data della festa di Pasqua nel contesto di una specie di «lettera pastorale».

Bibliografia (cf anche § 32,3): W. A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im 3. Jahrhundert*, Berlin 1978; W. A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien*, in TRE 8 (1981), 767-771.

c) GIULIO AFRICANO

Giulio Africano: CPG 1690-1695. *Epist.*: W. REICHARDT, t c, 1909 (TU 34,3).
Cesti: J. R. VIEILLEFOND, t trad. franc. c, Firenze/Paris 1970.

Sesto Giulio Africano (ca. 170-dopo 240), un erudito laico originario della Palestina, fu in rapporto con la scuola alessandrina. Alla sua voluminosa opera, che ci è giunta solo in maniera frammentaria e testimonia un singolare cristianesimo di aspetto sincretistico, appartiene la prima cronaca mondiale (*Cronographia*; cf § 33,2) cristiana, che influenzò la successiva cronologia della Chiesa antica.

Bibliografia: H. CHANTRAINE, *De metrologische Traktat des Sextus Julius Africanus, seine Zugehörigkeit zu den* KESTOI *und seine Authentizität*, in «Hermes» 105 (1977), 422-441; J. CREHAN, *Julius Africanus,* in TRE 1 (1977), 635-640; F. C. R. THEE, *Julius Africanus And the Early Christian View of Magic,* Tübingen 1984.

4. Metodio d'Olimpo

Metodio: CPG 1810-1830. *Opera*: G. N. BONWETSCH, t, 1917 (GCS).
Apocal. : A. LOLOS, t, Meisenheim 1976.
De lib. arb. : A. VAILLANT, t (slavo/greco) trad. franc., 1974² (PO 22,5).
Symposium: H. MUSURILLO, t trad. franc. c, 1963 (SC 95); L. FENDT, trad. ted., 1911 (BKV); H. MUSURILLO, trad. ingl., 1958 (ACW 27).

Metodio d'Olimpo fu attivo verso la fine del III sec. Della sua vita sappiamo soltanto che fu certamente asceta e libero maestro, probabilmente nel-

l'Asia Minore. Tra i suoi scritti (*Sulla risurrezione, Sul libero arbitrio*), che sono in parte diretti contro singole teorie di Origene, emerge il *Symposion* (*Convivium decem virginum*). Alla maniera del *Symposion* di Platone, Metodio vi celebra la verginità cristiana: dieci donne e la *Virtù* (*Aretè*) personificata lodano l'una dopo l'altra, in maniera entusiastica, la vita verginale. Dalle loro argomentazioni risulta chiara la stima di questa forma di vita; esse mostrano la propaganda ecclesiastica e gli argomenti che si mettevano in campo per una vita casta.

Bibliografia (cf anche § 26,5): C. MAZZUCCO, *Il millenarismo di Metodio di Olimpo di fronte a Origene. Polemica o continuità?*, in Aug. 26 (1986), 73-87; H. MUSURILLO, *Méthode d'Olympe*, in DSp 10 (1980), 1109-1117; E. PRINZIVALLI, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma 1985; C. TIBILETTI, *Metodio d'Olimpo. Verginità e platonismo*, in «Orpheus» 8 (1987), 127-137.

5. Didascalia *siriaca*

Didascalia: CPG 1738; F. Z. FUNK, t, 2 voll., Paderborn 1905; E. TIDNER, t, 1963 (TU 75); R. H. CONNOLLY, t trad. ingl., 1929, Oxford 1969²; A. VÖÖBUS, t trad. ingl., 1979 (CSCO 401ss.; 407ss.); H. ACHELIS – J. FLEMING, trad. ted. c, 1904 (TU 10).

La *Didascalia* («Dottrina cattolica dei dodici apostoli e dei santi discepoli del nostro Redentore») è un ordinamento ecclesiastico che venne compilato all'inizio del III sec., con tutta probabilità nella Siria settentrionale (cosiddetta *Didascalia siriaca*). Il testo contiene informazioni sulla vita comunitaria del tempo, sull'ufficio del vescovo e dei diaconi, sui gruppi nella comunità, sulla liturgia e sulla penitenza. Come nella *Didachè*, vengono motivate le ordinanze con l'autorità apostolica (dottrina degli apostoli). Alcune disposizioni entrarono a far parte di successivi ordinamenti ecclesiastici. Il testo greco originario è perduto, ma possediamo integralmente una traduzione siriaca e gran parte di una traduzione latina (*Didasc. apost.*).

Bibliografia: cf §§ 18; 22-24.

6. Teologi antiocheni

CPG 1720-1723.

Sulla teologia antiochena nel III sec. non sappiamo molto. Il dotto presbitero **Malchione**, che era a capo di una scuola laica di retorica, sollecitò il procedimento contro il vescovo antiocheno Paolo di Samosata (Eusebio, *H. E.* VII 29,2; cf § 32,2). Eusebio dà notizia anche della profonda erudizione del presbi-

tero **Doroteo**, da collocarsi alla fine del III sec. (*H. E.* VII 32,2-4). Si è tradizionalmente collegato l'inizio di una scuola antiochena con **Luciano** (di Antiochia o Samosata), ma le fonti a disposizione non consentono di saperne molto. Si discute anche se egli sia da identificarsi con il martire ucciso nel 312 (cf § 47,1). Di una specifica scuola teologica in Antiochia si può parlare soltanto dalla metà del IV sec. (Diodoro di Tarso, cf § 75).

7. Ippolito di Roma

Ippolito: CPG 1870-1925.
Opera: G. N. BONWETSCH *et al.*, t trad. ted., 4 voll., 1897-1929 (GCS).
Refut. omn. haer.: M. MARCOVICH, t c,m 1986 (PTS 25).
Contra Noetum: R. BUTTERWORTH, t trad. ingl., London 1977.
De Antichristo: G. GARITTE, t (lingua georgiana) trad. lat., 1965 (CSCO 263ss.); E. NORETTI, trad. it., 1987 (BPat 10).
De ben. Is. et Iac.; De ben. Mos.: M. BRIERE – L. MARIES – B. C. MERCIER, t trad. franc. c, 1954 (PO 27).
De ben. Iac.: M. SIMONETTI, trad. it. c, 1982 (CollTP 33).
De ben. Iac.; Comm. Dan.: C. DIOBOUNIOTIS – N. BEIS, t trad. ted. 1911 (TU 38).
Comm. Dan.: M. LEFÈVRE, t trad. franc., 1947 (SC 14).
Trad. apost.: W. GEERLINGS, t trad. ted., 1991 (FC 1); B. BOTTE – A. GERHARDS, t trad. ted. c, Münster 1989[5] (LQF 39); B. BOTTE, t trad. franc c, 1968[2] (SC 11); G. DIX – H. CHADWICK, trad. ingl. c, London 1991.
Pseudo-Ippolito, *In s. Pascha*: G. VISONÀ, t trad. it. c, Milano 1988; P. NAUTIN, *Homelies pascales* I, t trad. franc., 1950 (SC 27).

Alla letteratura cristiana greca del III sec. appartiene anche l'opera d'Ippolito (ca. 170-235). Oriundo dell'oriente ellenico, lavorò come presbitero a Roma. La sua biografia non può ricostruirsi con molta esattezza. Entrò in aperto conflitto con il vescovo di Roma Callisto (217-222), da lui aspramente criticato per l'eccessiva indulgenza che mostrava nella questione della penitenza (cf *Refut.* IX 11-12). In seguito a ciò, Ippolito deve essere diventato vescovo di una comunità scismatica a Roma. Al suo nome è legata un'imponente opera letteraria, che è però oggetto di discussioni per quanto riguarda problemi di autenticità e di consistenza (P. Nautin volle distribuire l'opera fra due autori, un Ippolito e un Josippo, ma andò incontro a violente critiche). Ippolito scrisse voluminosi trattati antieretici, come il perduto ***Syntagma*** (*Adversus omnes haereses*) e la ***Refutatio omnium haeresium*** («Confutazione di tutte le eresie») in 10 libri, dove egli si rivolgeva soprattutto contro gli gnostici e rimproverava loro il legame con la filosofia greca (il I libro e probabilmente anche i libri II-IV furono chiamati da lui *Philosophumena*); nel libro IX discuteva con Callisto; il libro X offre un riepilogo (*Epitome*) e nei capp. 32-34 un compendio della «vera dottrina».

A Ippolito appartengono i primi **commentari biblici** (a Daniele e al Cantico dei Cantici, cf anche *De Antichristo*) che ci siano pervenuti, ma per lo più soltanto in traduzioni. Il suo interesse per la storia è testimoniato dalla **Cronaca universale** (cf § 4,1) e dalla sua «tabella per il computo della festa di Pasqua» (*Demonstratio temporum Paschatis*). Di particolare importanza è il suo **ordinamento ecclesiastico**, noto sotto il titolo di *Traditio apostolica*, Ἀποστολικὴ παράδοσις »; scritta intorno al 215, l'opera fornisce importanti notizie aulla comunità cristiana di Roma e sulla sua liturgia (cf §§ 18; 22-23). L'originale greco è andato perduto; il testo, tuttavia, ci è pervenuto in diverse lingue orientali e in una traduzione latina, e inoltre ha influenzato anche successivi ordinamenti ecclesiastici.

Bibliografia (cf anche §§ 18; 22; 23; 32; 33): *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977 (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 13); *Nuove ricerche su Ippolito*, Roma 1989 (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 30); G. BERTONIERE, *The Cult Center of the Martyr. Hippolytus on the Via Tiburtina*, Oxford 1985; A. BRENT, *Hippolytus And the Roman Church in 3rd Century*, Leiden 1995; J. FRICKEL, *Das Dunkel um Hippolyt. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und* Contra Noetum, Graz 1988; M. MARCOVICH, *Hippolyt von Rom*, in TRE 15 (1986), 381-387; C. OSBORNE, *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome And the Presocratics*, Ithaca 1987; A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1983.

§ 40. La letteratura cristiana latina

1. Tertulliano

Tertulliano: CPL 1-36.
Opera: J. V. BORLEFFS *et al.*, t, 2 voll., 1954 (CChr.SL 1-2), A. H. KELLNER, trad. ted., 2 voll., Köln 1882.

Scritti parenetici: R. ARBESMANN, trad. ingl. 1959 (FaCh 40).
Ad. mart.; De pat.; De paen.: F. SCIUTO, t trad. it., Catania 1961;
De cult. fem.: M. TURCAN, t trad. franc. c, 1971 (SC 173); S. ISETTA, t. trad. it., 1986 (BPat 6).
De cor.; De cult. fem.: J. MARRA, t, Torino 1951;
De cor.: J. FONTAINE, t c, Paris 1966; P. A. GRAMAGLIA, trad. it. c, Roma 1980.
Exhort. cast. : C. MORESCHINI – J. C. FREDOUILLE, t trad. franc. c, 1985 (SC 319).
De orat.; De virg. vel.: G. F. DIERCKS, t, Utrecht 1956.
De paen.; De pudic.: W. P. le SAINT, trad. ingl. c, 1959 (ACW 28).
De pat.: J. C. FREDOUILLE, t trad. franc. c, 1984 (SC 310).
Ad uxorem: C. MUNIER, t trad. franc. c, 1980 (SC 273).
De orat.: A. INTAGLIATA, trad. it., Cavallermaggiore 1992.

Scritti apologetici: R. ARBESMANN – E. J. DALY – E. A. QUAIN, trad. ingl., 1950 (FaCh 10).
Apol.: C. BECKER, t trad. ted., München 1992[4]; I. GIORDANI, trad. it., Roma 1967.
Ad nat.: A. SCHNEIDER, t trad. franc. c, Roma 1968.

Ad nat.; De test. an.: M. HAIDENTHALER, trad. ted. c, 2 voll. , Paderborn 1942.
De test. an.: C. TIBILETTI, t trad. it. c, 1984 (BPat).
Adv. Iud.: H. TRÄNKLE, t c, Wiesbaden 1964.

Scritti dogmatici e polemici:
De anima: J. H. WASZINK, t c, Amsterdam 1947; J. H. WASZINK, trad. ted. c, Zürick 1980.
De praescr. haer.: REFOULÉ – P. LABRIOLLE, t trad. franc. c, 1957 (SC 46).
Adv. Herm.: J. H. WASZINK, t c, Utrecht; J. H. WASZINK, trad. ingl. c, 1956 (ACW 25).
Ad Scap.: A. QUACQUARELLI, t c., Roma 1957; P. A. GRAMAGLIA, trad. it. c, Roma 1980.
Scorp.: G. AZZALI BERNADELLI, t trad. it., 1990 (BPat 14).
(altre fonti: cf §§ 26; 30; 31; 32; 33).

Sussidi: C. CLAESSON, *Index Tertullianeus*, 3 voll., 1974-1975; REAug: annuale: *Chronica Tertulliana*.

L'inizio importante di una letteratura cristiana latina autonoma fu stabilito da Quinto Settimio Florente Tertulliano (ca. 160-dopo 220), di Cartagine. Egli aveva acquisito una fondamentale formazione nella retorica e nel diritto, come anche nella filosofia (spec. quella stoica), e per qualche tempo fu a Roma, dove esercitò certamente l'avvocatura. In età matura trovò la via per arrivare al cristianesimo, alla cui difesa e interpretazione avrebbe poi dedicato la sua vita. Intorno al 195 tornò a Cartagine, ma certamente non vi ricoprì alcun incarico ecclesiastico ufficiale. Al più tardi nel 207 si staccò dalla comunità cattolica della sua città natale e aderì al montanismo, che corrispondeva al suo modo di pensare per il rigorismo e la mancanza di compromessi (§ 34). Secondo Agostino (*Haer.* 86), egli deve essere diventato più tardi capo di una specifica setta, quella dei tertullianisti.

Il focoso nordafricano (*vir ardens*; Girolamo, *Ep.* 84,2) possedeva magistralmente la lingua latina e la piegò al suo servizio come voleva. I neologismi, uno stile puntiglioso, spesso di difficile comprensione, l'ironia e il sarcasmo caratterizzarono il suo modo di scrivere. Rimangono 31 scritti, dei quali non può indicarsi con sicurezza l'ordine cronologico. In base al loro contenuto, essi vengono ditribuiti in tre gruppi:

– **scritti apologetici**: *Apologeticum* (197), *Ad nationes, De testimonio animae*, ecc.

– **scritti dogmatici e polemici**, soprattutto contro le dottrine erronee dello gnosticismo, del docetismo e del modalismo (cf § 32): *De praescriptione hareticorum* (ca. 200), *Adv. Marcionem, Adv. Valentinianos, Adv. Praxean, De anima, De baptismo*, ecc.

– **scritti di carattere pratico-ascetico**, che abbracciano e regolano con severa disciplina tutta la sfera della vita cristiana: *De spectaculis*, *De oratione* (con la più antica spiegazione latina del *Pater noster*), *De paenitentia, De cul-*

tu feminarum, De exhortatione castitatis (contro le seconde nozze), *De corona, De idololatria, De pudicitia* (tra l'altro,contro la prassi ecclesiastica nella remissione dei peccati). In questi scritti il passaggio al montanismo si condensò in un'accresciuta esigenza di rigore e in un rifiuto non celato della Chiesa cattolica.

Il Tertulliano apologista oppose un netto rifiuto a qualsiasi compromesso con il mondo pagano, ma nello stesso tempo elaborò il concetto di sostanziale lealtà dei cristiani nei confronti dello Stato e dell'imperatore (*Apol.* 30-34). Egli mostrò quale importanza avesse una Chiesa cristiana riconosciuta per l'Impero Romano (*Apol.* 37) e stigmatizzò l'ingiustizia delle persecuzioni, il cui fondamento giuridico era esclusivamente il fatto in se stesso di essere cristiani. Non c'erano crimini di alcun genere dei quali i cristiani potessero essere dimostrati colpevoli. Unicamente sulla base di dicerie venivano attribuiti ai cristiani certi crimini, con l'effetto d'incoraggiare un incontrollato furore del popolo, che per ogni sciagura riteneva responsabili i cristiani e ne richiedeva conseguentemente la punizione («I cristiani ai leoni!», *Christianos ad leonem, Apol.* 40,2). Ai pagani che erano alla ricerca della verità egli volle spianare la strada con la sua idea di «anima cristiana per natura» (*anima naturaliter christiana, Apol.* 17,6; cf *De testimonio animae*).

Una discussione formale con le eresie venne da lui affrontata nel *De praescriptione haereticorum*. Una *praescriptio* era, secondo il diritto romano, il ricorso dell'accusato a una legge secondo la quale il querelante veniva a trovarsi nel torto, fino a rendere un processo non necessario e inammissibile. Come fondamento giuridico che privava tutte le accuse degli eretici contro la Chiesa della loro sostanza Tertulliano propose il principio della Tradizione (cf § 27): legittimo possesso e legittima interpretazione delle Sacre Scritture da parte della Chiesa (15; 19); la *regula fidei* (14,5); la normatività dell'*ecclesia apostolica* (36). Negli argomenti pratici della sua confutazione (soprattutto di Marcione, di Prassea, di Ermogene e di altri) Tertulliano sviluppò princìpi esegetici e concetti dogmatici senza i quali non è più possibile immaginare la teologia latina.

Si pensi alla differenziazione tra Unità e Trinità sulla base di una concezione della storia della salvezza (*Oikonomia*) e con il ricorso a concetti come *substantia* o *potestas* da una parte, *species, persona, forma* o *gradus* dall'altra. Formulazioni come *tres unius substantiae* («tre di un'unica sostanza») o *unaquaeque persona in sua proprietate* («ciascuna persona nella sua proprietà») per la teologia trinitaria (cf *Adv. Prax.* 2,4; 11,10), oppure *proprietas utriusque substantiae* («proprietà dell'una e dell'altra sostanza») o *duplex status, non confusus, sed coniunctus in una persona* («duplice stato, non confuso, ma congiunto in un'unica persona» per la cristologia (cf *Adv. Prax.* 27,11) sono affascinanti nella loro chiarezza. Non hanno certamente bisogno di essere comprese nel senso della terminologia nicena o addirittura calcedoniana (cf § 32,2).

Anche se Tertulliano nella sua intransigenza montanistica non parlò più per tutta la Chiesa, la sua opera rimane tuttavia una documentazione straordinaria per la vita e la dottrina cristiana del suo tempo.

Bibliografia: cf anche §§ 18,22; 27; 32; 34: T. D. BARNES, *Tertullian. A Historical And Literary Study*, Oxford 1971; G. L. BRAY, *Holiness And the Will of God. Perspectives on the Theology of Tertullian*, London 1979; M. S. BURROWS, *Christianity in the Roman Forum. Tertullian And the Apologetic Use of History*, in VigChr 42 (1988), 209-235; R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Freiburg/Schw. 1962; J. C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972; V. GROSSI, *A proposito della conversione di Tertulliano al montanismo (De pudic. I 10-13)*, in Aug. 27 (1987), 57-70; E. HECK, Me theomachein *oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer* religio *bei Tertullian, Cyprian und Laktanz*, Frankfurt 1987; B. J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von K. Rahner zu Tertullians* Adversus Praxean, Innsbruck 1986; R. KLEIN, *Tertullian und das Römische Reich*, Heidelberg 1968; P. MATTEI, Habere ius sacerdotis. *Sacerdoce et laicat au témoignage de Tertullien* De exhortatione castitatis *et* De monogamia, in RevSR 59 (1985), 200-221; D. MICHAÉLIDÈS, Sacramentum *chez Tertullien*, Paris 1970; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullian. Histoire, Doctrine, Méthodes*, 4 voll., Paris 1966-1969; I. OPELT, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980; L. RADITSA, *The Appearance of Women And Contact. Tertulliani* De habitu feminarum, in «Athenaeum» NS 63 (1985), 297-326; R. D. SIDER, *Ancient Rhetoric And the Art of Tertullian*, New York 1971; H. STEINER, *Das Verhältnis Tertullians zur antiken* Paideia, St. Ottilien 1989.

2. Minucio Felice

Minucio Felice: CPL 37.
Octavius: C. HALM, t, 1867 (CSEL 2); G. QUISPEL, t c, Leiden 1949; B. KYTZLER, t trad. ted., Darmstadt 1993; G. H. RENDALL, t trad. ingl., Cambridge 1960; J. BEAUJEU, t trad. franc., Paris 1974[2]; M. ALBANESE, trad. it., Napoli 1975.

Il suo dialogo *Octavius* appartiene alla prima apologetica latina. Nell'amichevole disputa tra due avvocati, il cristiano Ottavio e il suo amico pagano Cecilio Natale, che ha luogo un giorno d'autunno sulla spiaggia di Ostia, vengono esposti l'uno dopo l'altro i noti argomenti dell'antica apologetica cristiana. Alla fine entrambi gli interlocutori si riconoscono come vincitori: «Abbiamo vinto entrambi. Poiché, come egli (il Cristo) ha vinto su di me, così io (il pagano) trionfo sull'errore» (40,1). Il dialogo imita quello di Cicerone *De natura deorum* e vi si possono percepire chiaramente argomentazioni proprie dello stoicismo (Seneca, *De providentia*). La datazione non è del tutto chiara. È probabile una dipendenza da Tertulliano.

Bibliografia: K. BECKER, *Der* Octavius *des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, München 1967; G. W. CLARKE, *The Historical Setting of the* Octavius *of Minucius Felix*, in JRH 4 (1967), 267-286; E. HECK, *Minucius Felix und der römische Staat*, in VigChr 38 (1984), 154-164.

3. Cipriano

Cipriano: CPL 38-67.

Opera: W. HARTEL, t, 3 voll., 1868-1871 (CSEL 3); G. SIROLLI, t, 2 voll., Siena 1969; R. WEBER *et al.*, t, 2 voll., 1972-1976 (CChr.SL 3/A); G. TOSO, trad. it., Torino 1980; antologie: J. BAER, trad. ted., 2 voll., 1918-1928 (BKV); G. TOSO, trad. it.,Torino 1986.

Epist.: L. BAYARD, t, trad. franc., 2 voll., Paris 1961-1962²; G. W. CLARKE, trad. ingl. c, 2 voll. 1984-1989 (ACW 43ss.; 46ss.); N. MARINANGELI, trad. it., Alba 1979.

De laps.; De unit.: M. BÉVENOT, t trad. ingl., 1971 (OECT).

De opere et eleem.: E. REBENACK, t trad. ingl. c, Washington 1962.

De bono pat.: M. G. E. CONWAY, t trad. ingl. c, Washington 1957.

Ad Demetr.: E. GALLICET, t copto, trad. it. c, Torino 1976.

Ad Donat.; De bono pat.: J. MOLAGER, t trad. franc. c, 1982 (SC 291).

De hab. virg.; De mortal.; De bono pat.: R. J. DEFERRARI, trad. ingl., 1958 (FaCh 36).

Sussidi: P. BOUET *et al., Cyprien, Traités. Concordance. Documentation lexicale et grammaticale,* 2 voll., Hildesheim 1986.

Ponzio, *Vita Cypriani*: M. PELLEGRINO, t, Roma 1955.

Tascio Cecilio Cipriano (ca. 200/210-258) nacque da una stimata famiglia a Cartagine. Fu retore, divenne cristiano intorno al 246 e appena qualche anno più tardi vescovo (248/249). Il suo decennio di episcopato rimase caratterizzato da lotte interne ed esterne, nelle quali egli si dimostrò un classico difensore dell'antica Chiesa cattolica e del ruolo affidato ai vescovi. Durante la persecuzione di Decio si tenne nascosto; morì martire sotto Valeriano il 14.9.258 (*Acta proconsularia Cypriani*). La *Vita Cypriani*, scritta dal diacono Ponzio, è la prima biografia cristiana di un vescovo.

Cipriano si formò sui libri di Tertulliano, che avrebbe letto ogni giorno (Girolamo, *De vir. ill.* 53). La sua opera letteraria, scritta in stile accurato, ricco d'immagini e gradevole, fu il risultato del suo impegno pastorale, che si estese molto al di là dei confini della Chiesa della sua città. Accanto ad alcune opere apologetiche, come l'*Ad Donatum* (una storia stilizzata della sua conversione) e l'*Ad Demetrianum*, va messo in risalto il trattato ***De ecclesiae (catholicae) unitate*** (scritto nel 251). Il trattato ha certamente il suo contesto nelle controversie con Novaziano e Felicissimo e i loro scismi (cf § 35). Cipriano sottolinea la necessità di rimanere nell'unica Chiesa per avere la salvezza: *Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* (cap. 6: «Non può più avere Dio come padre chi non ha la Chiesa come madre»; cf *Ep.* 73,21: *Salus extra ecclesiam non est*, «Al di fuori della Chiesa non vi è salvezza»). L'unità della Chiesa viene da lui motivata con l'investitura dell'apostolo Pietro, senza che se ne possa dedurre una posizione di primato per Roma, e con l'unità tra l'ufficio di apostolo e l'ufficio di vescovo.

Nello scritto *De lapsis* (251) Cipriano si dichiara favorevole alla possibilità

di riconciliazione per coloro che durante la persecuzione avevano rinnegato la fede e si oppone al potere incontrollato di rimettere i peccati che veniva riconosciuto ai confessori e martiri (§ 24,35). Nel *De dominica oratione* spiega il *Pater noster*, nel *De habitu virginum* esalta la verginità cristiana. Altri scritti sono dedicati alla disciplina ecclesiastica e alla coscienza morale cristiana. L'ampio epistolario (65 lettere di Cipriano e 16 lettere indirizzate a lui) risulta di straordinario valore per la documentazione che offre su quel tempo: contiene lettere alla comunità durante la persecuzione di Decio, la corrispondenza con Roma, documenti relativi alla controversia sul battesimo amministrato dagli eretici (cf § 22,3), ecc.

Bibliografia: cf anche §§ 18; 20-21; 22,3; 24; 35: M. BÉVENOT, Sacerdos *As Understood by Cyprian*, in JThS 30 (1979), 413-429; M. BÉVENOT, *Cyprian von Karthago*, in TRE 8 (1981), 236-254; S. DELÉANI, Christum sequi. *Étude d'un thème dans l'oeuvre de Saint Cyprien*, Paris 1979; L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de Saint Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles 1972; M. A. FAHEY, *Cyprian And the Bible: a Study in Third Century Exegesis*, Tübingen 1971; P. HINCHLIFF, *Cyprian of Carthage And the Unity of Christian Church*, London 1974; B. RENAUD, *L'église comme assemblé liturgique selon Saint-Cyprien. Ses charactéristiques. Ses principes d'unité*, in RThAM 38 (1971), 5-68; M. M. SAGE, *Cyprian*, Cambridge/Mass. 1975; U. WICKERT, Sacramentum unitatis. *Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin/New York 1971.

4. Novaziano

Novaziano: CPL 68-76.
Opera: G. F. DIERCKS, t, 1972 (CChr.SL 4); R. J. de SIMONE, trad. ingl. (FaCh 67).
De trin.: H. WEYER, t trad. ted. c, Düsseldorf 1962; V. LOI, t trad. it. c, 1975 (CPS 32).

Questo presbitero romano si fece consacrare vescovo di Roma dopo l'elezione di Cornelio nel 251 (Eusebio, *H. E.* VI 43,8ss.), divenendo così antipapa e dando luogo allo scisma che prende il nome da lui (§ 35,1). Novaziano fu uomo di notevole cultura e valido scrittore. La sua opera più importante è il *De trinitate*, in cui tratta, in termini corrispondenti alla discussione teologica del suo tempo, dell'unità di Dio come anche, ricorrendo tra l'altro alla teologia giovannea, della testimonianza del Figlio e della sua importanza per la creazione e per la storia della salvezza; lo Spirito Santo viene celebrato, come « qualcosa di divino », soprattutto nella sua azione mediatrice di salvezza.

Bibliografia: cf anche § 35: R. J. de SIMONE, *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text And the Doctrine*, Roma 1970; H. J. VOGT, Coetus Sanctorum. *Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968.

5. Commodiano

Commodiano: CPL 1470-71.
Opera: B. DOMBART, t, 1887 (CSEL 15); J. T. MARTIN, t, 1960 (CChr.SL 128).
Carmen apologeticum: A. SALVATORE, t trad. it. c, 1977 (CPS 5).
Instructiones: A. SALVATORE, t trad. it. c, 2 voll., Napoli 1965/1968.

Commodiano è noto come autore di due poemi: *Instructiones* (esortazione ai pagani perché si convertano; ammonimenti ai catecumeni e ai fedeli) e *Carmen apologeticum* (esortazione ai timorati di Dio perché si rivolgano al cristianesimo e non al giudaismo). Egli oppone un rifiuto persistente e deciso all'attività missionaria giudaica, che vede in concorrenza con quella cristiana. La sua opera, quindi, è da inserirsi nell'antico uso letterario cristiano dell'*Adversus Judaeos*. La sua lingua mostra uno stile molto popolare e non è facilmente comprensibile. Per l'oscurità dei suoi concetti, Commodiano può classificarsi solo con difficoltà nella storia dei dogmi. Nulla di certo può dirsi su di lui, sul suo tempo e sulla sua provenienza. Di solito viene collocato nel III sec. e si vede in lui il primo poeta cristiano latino che si conosca. Con argomenti più deboli è stato assegnato anche al IV o V secolo.

Bibliografia: V. LOI, *Commodiano nella crisi teologica ed ecclesiologica del 3. secolo*, in E. Majorana (a cura di), *La poesia tardoantica: Tra retorica, teologia e politica.* Atti del 5 Corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà Medievali presso il Centro di Cultura Scientifica, Messina 1984, 187-207; K. THRAEDE, *Zur Datierung Commodians*, in JAC 2 (1959), 90-114.

6. Vittorino

Vittorino: CPL 79-83.
Opera: J. T. HAUSSLEITER, t, 1916 (CSEL 49).

Vittorino, vescovo di Pettau, morto nel 304 come martire della persecuzione (?) di Diocleziano, è il più antico esegeta latino. Nei suoi commentari alla Bibbia dipende dai precedenti esegeti, specialmente da Origene. Ci è rimasto al completo soltanto il commento all'Apocalisse, di netta tendenza millenarista, che venne rielaborato da Girolamo; ci è stato tramandato anche un breve trattato sulla creazione del mondo (*De fabrica mundi*).

Bibliografia: cf anche § 33,2: C. CURTI, *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, in Aug. 18 (1978), 419-433; M. DULAEY, *Victorin de Poetovio est-il l'auteur de l'opuscule sur l'Antéchrist publié par A. C. Vega?*, in RSLR 21 (1985), 528-261.

7. Arnobio di Sicca

Arnobio: CPL 93.
Adv. nat.: A. REIFFERSCHEID, T, 1875 (CSEL 4); C. MARCHESI, t, Torino 1953²; G. E. McCRACKEN, trad. ingl. c, 1949 (ACW 7ss.).
Adv. nat.: H. le BONNIEC, t trad. franc. c, Paris 1982.
Sussidi: L. BERKOWITZ, *Index Arnobianus*, Hildesheim 1967.

Arnobio appartiene al gruppo di apologeti della Chiesa antica. Maestro di retorica nella sua città natale di Sicca (Numidia), si convertì all'inizio del IV sec. al cristianesimo. Nel suo *Adversus nationes*, egli combatté il paganesimo e cercò di esporre la fede cristiana. La professione di fede vi appare del tutto insufficiente e sembra aver subìto l'influenza di Marcione e del giudeo-cristianesimo eterodosso.

Bibliografia: B. AMATA, *Problemi di antropologia arnobiana*, Roma 1984; B. AMATA, *Problemi di antropologia arnobiana*, in Sal. 45-46 (1983-1984), 775-844; 15-80; H. le BONNIEC, *Tradition de la culture classique. Arnobe témoin et juge des cultes paiens*, in BAG 3 (1974), 201-222; Y. M. DUVAL, *Sur la biographie et les manuscrits d'Arnobe de Sicca. Les informations de Jérôme, leus sens et leurs sources possibiles*, in «Latomus» 45 (1986), 69-99; G. GIERLICH, *Arnobius von Sicca. Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes* Adversus nationes, Mainz 1985; R. LAURENTI, *Spunti di teologia arnobiana*, in «Orpheus» 6 (1985), 270-303; A. VICIANO, *Retórica, filosofía y gramática en el* Adversus nationes *de Arnobio de Sica*, Frankfurt/M ecc. 1993.

8. Lattanzio

Lattanzio: CPL 85-92.
Opera: S. BRANDT – G. LAUBMANN, t, 1890-1893 (CSEL 19; 27); U. BOELLA, t trad. it., Firenze 1973; M. F. McDONALD, trad. ingl., 1964-1965 (FaCh 49; 54). Antologia: A. HARTL *et al.*, trad. ted., 1919 (BKV 36).
De mort. pers.: J. L. CREED, t trad. ingl. c, Oxford 1984; J. MOREAU, t trad. franc. c, 2 voll., 1954 (SC 39); P. CALLIARI, trad. it., Roma 1967; U. MORICCA, trad. it., Milano s.d.
Epitome: M. PERRIN, t trad. franc. c, 1987 (SC 335).
Div. inst.: P. MONAT, t trad. franc. c, 1973ss. (SC 204ss; 326; 337; 377).
De ira Dei: H. KRAFT – A. WLOSOK, t trad. ted. c, Darmstadt³ 1974; C. INGREMAU, t trad. franc. c, 1982 (SC 289).
De opificio Dei: M. PERRIN, t trad. franc. c, 2 voll., 1974 (SC 213ss.).

Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio (ca. 260-ca. 330) fu anch'egli originario dell'Africa settentrionale, dove probabilmente aveva studiato presso Arnobio (Girolamo, *De vir. ill.* 80). Svolse più tardi la sua attività di maestro di retorica a Nicomedia, dove si fece cristiano; quando scoppiò la persecuzione di Diocleziano, fu costretto a rinunciare alla sua attività d'insegnamento. Verso il 317 fu chiamato alla corte di Costantino, e qui visse come educatore del figlio dell'imperatore, Crispo.

Lattanzio («il Cicerone cristiano») mise le sue doti di scrittore a servizio dell'annuncio della fede cristiana. Accanto a opere minori (*De opificio Dei, De ira Dei*) vanno menzionate le sue *Divinae institutiones* (scritte negli anni 304-313), un'apologia in 7 libri che confuta il politeismo pagano, ammonisce contro la pericolosità della filosofia pagana e vuole esporre le verità fondamentali del cristianesimo. Si tratta del primo tentativo latino di un approccio sistematico, che fa constatare chiaramente le difficoltà di una simile impresa. Notevole rimane la sua definizione di *religione* a sostituzione di quella di Cicerone: *religio* deriverebbe da *religare* («legare» [con allusione al «vincolo di pietà che ci unisce a Dio», *Div.inst.* IV 28, *n.d.t.*], e non da *relegere* («rileggere» [cioè conoscere esattamente gli atti del culto per eseguirli con diligenza, *n.d.t.*], cf Cicerone, *De nat. deor.* 2,72). Il cristiano ne risulterebbe legato nel battesimo alla sua origine (*Div. inst.* IV 28,3; cf *De opif.* 19,8). L'uomo viene definito da Lattanzio come *homo religiosus*, come adoratore di Dio (*cultor Dei*): «Per questo noi nasciamo, con questo noi riconosciamo il Creatore del mondo e nostro Dio. Per questo riconosciamo, con questo adoriamo. Per questo adoriamo, con questo conseguiamo l'immortalità come premio per le nostre fatiche. Ma il nostro impegno più grande è l'adorazione di Dio» (*Div. inst.* VII 6,1).

Lattanzio è apologista anche nella sua opera *De mortibus persecutorum*, scritta certamente tra il 313 e il 316, dove egli prende la storia al servizio della difesa cristiana: i persecutori dei cristiani sarebbero morti tutti di una morte orribile! Chi osa combattere contro Dio deve essere chiaramente punito. Lo scritto rappresenta una fonte importante per la persecuzione di Diocleziano, per l'epoca di Massimino Daia, di Licinio e di Costantino.

Bibliografia: A. BENDER, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*, Frankfurt/Main 1983; J. BRYCE, *The Library of Lactantius*,. New York 1990; A. S. CHRISTENSEN, *Lactantius the Historian. An Analysis of the* De mortibus persecutorum, Kopenhagen 1980; J. FONTAINE – M. PERRIN (a cura di), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Paris 1978. E. HECK, *Lactanz und die Klassiker. Zu Theorie und Praxis der Verwendung heidnischer Literatur in christlicher Apologetik*, in «Philologos» 132 (1988), 160-179; U. LOI, *Lattanzio. Nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-Niceno*, Zürich 1970; P. MONAT, *Lactance et la Bible*, 2 voll., Paris 1982; C. OCKER, Unius arbitrio mundum regi necesse est. *Lactantius' Concern for the Preservation of Roman Society*, in VigChr 40 (1986), 348-364; R. M. OGILVIE, *The Library of Lactantius*, Oxford 1978; M. PERRIN, *L'authenticité Lactancienne de l'Epitome des Institutions divines*, in REAug 32 (1986), 22-40; A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960.

PARTE II

La Chiesa imperiale tra tarda antichità e alto medioevo

VII. Il cristianesimo come religione dello Stato. La cristianizzazione dell'Impero Romano

Bibliografia: §§ 41-45: P. CHUVIN, *Chronique des derniers paiens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1991²; P. P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, Roma 1972; R. KRAUTHEIMER, *Rom. Schicksal einer Stadt (312-1308)*, München 1987; J. MATTEWS, *Western Aristocracies And Imperial Court A. D. 364-425*; Oxford 1975; A. MOMIGLIANO (a cura di), *The Conflict between Paganism And Christianity in the IV Century*, Oxford 1963; P. THRAMS, *Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand*, Heidelberg 1992; F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion And Christianization c. 370-529*, 2 voll., Leiden 1993.

§ 41. Da Costantino a Teodosio

J. N. HILLGARTH, *Christianity And Paganism, 350-750. The Conversion of Western Europe*, trad. ingl., Philadelphia 1986.
Eusebio, *Vita Const.*: H. A. DRAKE, *In Praise of Constantine*, trad. ingl. c, Berkeley 1976 (cf anche § 75,1: edizioni delle opere; § 23: *H. E.*); L. TARTAGLIA, trad. it., Napoli 1984.
Costantino il Grande: W. KEIL, *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantis des Großen*, t trad. ted., Darmstadt 1989.
Giuliano l'Apostata, *Opera*: W. C. WRIGHT, t trad. ingl., 3 voll., London 1962-1969; J. BIDEZ *et al.*, t trad. franc., 4 voll., Paris 1932-1964.
Epist.: B. K. WEIS, t trad. ted., München 1973; M. CALTABIANO, t trad. it. c, Napoli 1991.
Misopogon: C. PRATO – D. MICALELLA, t trad. it. c, Roma 1979.
Orat.: C. PRATO – C. MARCONE, t trad. it., c, Milano 1987 (ScGrLat).
Contra Galil.: E. MASARACCHIA, t trad. it. c, Roma 1990.
Libanio, *Orat.*: J. MARTIN – P. PETIT, t trad. franc., 2 voll, Paris 1979-1988; R. ROMANO, trad. it. c, Napoli 1982; antologia: A. F. NORMAN, t trad. ingl., 2 voll., London 1977. *Epist.*: G. FATOUROS – T. KRISCHER, t trad. ted, München 1980.
Simmaco, *Relat.*: R. H. BARROW, t trad. ingl., Oxford 1973; D. VERA, t trad. it., Pisa 1981. *Relatio III.* R. KLEIN, *Der Streit un den Victoria-Altar*, t trad. ted., Darmstadt 1972. Panegirici: *XII Panegyrici Latini*: R. A. B. MYNORS, t, 1964, rist. Oxford 1973.

1. Costantino il Grande

a) LA DECISIONE PER IL *DEUS*-CHRISTUS

Con l'editto dell'imperatore Galerio del 311 la politica religiosa subì una svolta a favore del cristianesimo (§ 16,5). Costantino, a dire il vero, non aveva

preso parte direttamente a questa decisione, ma fu proprio lui a rendere la *religio christiana,* ormai pubblicamente tollerata, una religione generosamente favorita, alla quale egli stesso legò il suo destino politico.

Dopo la fine della prima tetrarchia, nel 305, subentrarono regolarmente come Augusti i precedenti Cesari, cioè Costanzo Cloro e Galerio Massimiano; come nuovi Cesari furono da loro designati Flavio Valerio Severo in occidente e Massimino Daia in oriente (cf § 16,5c). Dopo l'improvvisa morte di Costanzo Cloro, nel 306, gli successe Flavio Severo. Costantino, che era nato intorno al 280 (o 272?) da Costanzo Cloro ed Elena, venne proclamato illegalmente Augusto dalle sue truppe a York e riconosciuto come Cesare da Galerio. Nel 306/307 Massenzio, figlio di Massimiano e cognato di Costantino, soppiantò Severo dopo una sollevazione a Roma e si fece proclamare Augusto; ma nel « convegno di Carnuntum » (308) Galerio riconobbe come Augusto d'Occidente Licinio Liciniano, e non Massenzio.

Dopo la morte di Galerio (maggio 311) si contesero il trono in oriente Massimino Daia e Licinio Liciniano. Licinio si attenne all'editto di tolleranza di Galerio, mentre Massimino Daia tornò a una politica ostile ai cristiani. Costantino, che intanto aveva consolidato la sua posizione in Britannia, Gallia e Spagna, si alleò con Licinio e gli promise in sposa sua sorella Costanza. Assicuratosi in questo modo, egli attaccò il suo rivale in occidente Massenzio, che dominava l'Italia e dal 311 anche l'Africa. Il 28 ottobre del 312 si arrivò allo scontro decisivo tra i due eserciti. Nella battaglia presso Ponte Milvio Massenzio rimase sconfitto e trovò la morte nel Tevere. Costantino entrò come trionfatore in Roma.

Già grazie ai suoi primi successi militari e politici Costantino si vide legittimato e destinato da un potere divino ad essere sovrano. Dopo una visione di Apollo nel tempio di Grand (Lorena) (*Paneg.* VI 21, t a cura di Mynors), egli si era scelto il *Sol Invictus* come sua divinità protettrice. La vittoria su Massenzio, con cui egli era divenuto sovrano assoluto dell'occidente, segna un ulteriore evento religioso decisivo dell'imperatore.

Secondo il racconto di Lattanzio (*De mort. pers.* 44), l'imperatore avrebbe ricevuto in sogno l'ordine di far dipingere sugli scudi dei suoi soldati «il segno celeste di Dio» (*caeleste signum Dei*): uno staurogramma, cioè un simbolo a forma di croce, la cui punta superiore era ricurva [si trattava in pratica del monogramma di Cristo, *n.d.t.*]. Eusebio è a conoscenza nella sua Storia ecclesiastica (IX 9,2, pubblicata intorno al 315) soltanto di una preghiera al Cristo Dio prima della battaglia. Nella sua *Vita Constantini* (I 28) egli racconta che Costantino avrebbe pregato il « Dio di suo padre » (Costanzo Cloro era stato manifestamente incline al monoteismo e degli editti di persecuzione di Diocleziano aveva fatto applicare unicamente il primo, e anche questo soltanto nei princìpi). In pieno giorno l'imperatore avrebbe poi visto disegnarsi nel cielo una croce luminosa, insieme alle parole: *In hoc signo vinces!* (« vincerai con questo segno », τουτῷ νικᾶ). Nella notte seguente il Cristo gli sarebbe apparso in sogno e gli avrebbe ordinato di riprodurre il segno celeste e di usarlo come mezzo di difesa.

Questi racconti così abbelliti potrebbero avere la loro base nel fatto che Costantino, secondo l'antico uso, prima della battaglia avrebbe scelto Cristo come aiuto divino per il combattimento e gli avrebbe quindi riconosciuto il merito della sua vittoria. In effetti, dopo il suo ingresso in Roma tralasciò il consueto sacrificio di ringraziamento sul Campidoglio. L'iscrizione dedicatoria dell'arco di trionfo eretto nel 315 attribuiva la vittoria all' «ispirazione divina» (*instinctu divinitatis*). Il segno di Cristo apparve per la prima volta chiaramente nel 315 come ornamento dell'elmo imperiale (medaglione d'argento di Ticino [Pavia]). L'insegna militare descritta da Eusebio (*Vita Constantini* I 31), cioè lo stendardo a forma di croce con il monogramma di Cristo cui viene dato il nome di *làbaro,* è dimostrabile dal 326. Costantino, inoltre, prese a partire dalla primavera 313 una serie di provvedimenti a favore della Chiesa cristiana, tra i quali l'*Accordo* [comunemente noto come *Editto*] *di Milano* e la *Lettera al proconsole Anullino.*

– L'**Accordo di Milano**: in occasione delle nozze di Costanza con Licinio nella primavera del 313 a Milano, i due imperatori si accordarono su una comune politica religiosa che fosse benevola nei confronti dei cristiani. L'accordo si basava sull'editto di Galerio, ma concedeva inoltre una generale libertà di culto e richiedeva il risarcimento di tutti i danni che la Chiesa aveva dovuto subire durante l'ultima persecuzione. Gli imperatori avrebbero sperimentato il «favore divino» (*divinus favor*), che avrebbero voluto assicurare per sempre all'Impero (Lattanzio, *De mort. pers.* 48,11). Quanto era stato dichiarato a Milano si può dedurre da una lettera circolare scritta dall'imperatore Licinio dopo la sua vittoria conseguita su Massimino Daia il 13 giugno 313. Con questa lettera (*De restituenda ecclesia*) egli estendeva la politica favorevole ai cristiani al territorio su cui aveva precedentemente regnato Massimino Daia (Lattanzio, *De mort. pers.* 48,2-12; Eusebio, *H. E.* X 5,2-14).

– Le **Lettere al proconsole Anullino** nel Nordafrica: nella primavera del 313 Costantino intervenne a favore della Chiesa dell'Africa settentrionale, considerata come un «granaio». Si tratta di ordinanze (Eusebio, *H. E.* X 5,15-17; 7,1-2) che dispongono la restituzione del patrimonio ecclesiastico, sovvenzioni finanziarie per la Chiesa e l'esenzione dei chierici cristiani da prestazioni di servizi pubblici (i cosiddetti *munera publica*, cf anche CTh XVI 2,2), perché l'imperatore vedeva nel loro servizio religioso una condizione indispensabile per il benessere dello Stato.

b) La protezione della *religio christiana*

La conversione personale di Costantino a Cristo Dio portò alla Chiesa cristiana un riconoscimento pubblico senza limiti e l'equiparazione con i culti pagani. La religione cristiana interessava ormai direttamente l'Impero Roma-

no, entrava in questo modo nella sfera dello *jus publicum* e nell'ambito di pertinenza dell'imperatore. Oltre ai privilegi menzionati nelle lettere ad Anullino sono da ricordare anche i seguenti: la capacità di ereditare riconosciuta alla Chiesa (nel 321: CTh XVI 2,4), una giurisdizione civile pubblicamente riconosciuta per i vescovi (324[?]: CTh I 27,1; cf § 61,4.7), il riconoscimento giuridico della liberazione degli schiavi davanti al vescovo (*manumissio in ecclesia*, 316: CJ I 13,1; 321: CTh IV 7,1), la Domenica come giorno di riposo (321: CJ III 12,2; cf CTh II 8,1; Eusebio, *Vita Const.* IV 18-20). A tutto questo si aggiungevano sovvenzioni finanziarie e donazioni a chiese, con le quali Costantino proseguiva la tradizione delle donazioni imperiali ai templi. Ai seguaci dell'antica religione veniva lasciata la libertà di seguire i propri culti. La stragrande maggioranza della popolazione dell'impero, specialmente in occidente e in campagna, era ancora pagana e in nessun caso abbandonò rapidamente i «templi della menzogna» per passare alla «luminosa casa della verità» (Eusebio, *Vita Const.* II 56). Nel 319 venne proibita la cerimonia sacrificale privata (CTh IX 16,2), ritenuta politicamente sospetta. Azioni ostili contro i pagani non si possono accertare nei primi anni di potere assoluto di Costantino.

Costantino divenne sovrano assoluto nel 324 con la battaglia di Crisopoli. Il suo cognato e collega nel regno Licinio aveva seguito subito dopo il 313 una politica autonoma, con iniziative sul piano politico-religioso che lo avevano portato a riprendere la persecuzione dei cristiani nella parte orientale dell'impero. La vittoria, sotto il segno della Croce (Eusebio, *Vita Const.* II 16), rafforzò Costantino nella fiducia verso il suo «Dio Salvatore» (*Vita Const.* IV 36): «Il mio servizio l'ha voluto Dio, che l'ha ritenuto adatto per realizzare i suoi disegni» (ibid. II 28). In occasione del giubileo ventennale di governo, celebrato nel 326, l'imperatore rinunciò a partecipare al sacrificio dell'esercito sul Campidoglio ed entrò così in conflitto con il senato romano, che si presentava ormai come difensore e custode dell'antica tradizione romana. Nella distribuzione delle più alte cariche pubbliche e statali si privilegiarono i cristiani (*Vita Const.* II 44). Ai funzionari pagani venne proibito il sacrificio (ibidem); non è dimostrabile, tuttavia, una proibizione generale dei sacrifici. In Oriente vennero distrutti alcuni templi (Eusebio, *Laus Const.* 8,1-3; *Vita Const.* III 56-58), al posto dei quali dovevano istituirsi luoghi destinati alle riunioni cristiane, «più alti, più larghi e più lunghi, affinché potessero accogliere in futuro tutti gli uomini» (*Vita Const.* II 45). Questo deciso favore di Costantino ne dimostra la volontà di porre l'Impero Romano sotto la protezione del Cristo Dio e di assicurare il benessere dello Stato attraverso un conveniente culto di questo Dio. Per tale motivo egli condannò anche quei cristiani che non seguivano la *catholica lex* (CTh XVI 5,1), o quelli che ai suoi occhi ne ostacolavano l'unità, come accadde nella controversia ariana e sulla divinità di Cristo.

La legislazione imperiale si liberò del formalismo giuridico a favore di uno spiccato moralismo. Essa risultò in questo ampiamente sorretta da forme giuridiche contemporanee e rimase anche all'interno di questi limiti. Concezioni cristiane influenzarono le leggi matrimoniali: nel 326 venne proibito il concubinato per i mariti (CJ V 26,1; cf CTh IX 7,1); nello stesso anno 326 (?) si rifiutarono le seconde nozze (CJ V 37,22,5) e nel 331 si rese difficile il divorzio (CTh III 16,1). Furono revocate le disposizioni che danneggiavano coloro che non avevano figli e i celibi (320: CTh VIII 16,1; cf Eusebio, *Vita Const.* IV 26,2-4). La proibizione della crocifissione come mezzo di esecuzione capitale (Aurelio Vittore, *Caes.* 41,4; Sozomeno, *H. E.* I, 18,12-13) potrebbe aver avuto una motivazione cristiana, come anche il divieto di deturpare il volto umano (CTh IX 40,2; Sozomeno, *H. E.* IV 2,4). In senso inequivocabilmente cristiano, infine, vanno interpretate tutte quelle leggi che riguardano direttamente religione e Chiesa cristiana (vedi sopra).

L'intento di riorganizzare il territorio imperiale condusse alla fondazione di Costantinopoli. La piccola città di Bisanzio, sul Bosforo, divenne una nuova capitale, solennemente inaugurata nel 330, che avrebbe portato in seguito il nome dell'imperatore. Egli la costruì come sua città di residenza e in chiaro parallelo con Roma. Soltanto più tardi (Concilio di Costantinopoli del 381, can. 3), ne divenne la rivale come *nuova/seconda* Roma.

c) L'importanza di Costantino

Costantino operò la svolta dal culto pagano alla religione cristiana come antico *homo religiosus* che aveva personalmente sperimentato il favore del Dio cristiano ed ora doveva dargli ciò di cui gli era debitore nella pienezza del potere imperiale. Poiché gli interessi della Chiesa riguardavano anche lo Stato romano, poiché dissidi e scissioni nella Chiesa potevano mettere in pericolo e destabilizzare lo Stato dall'interno, Costantino e i suoi successori intervennero continuamente con tutto il loro peso nelle faccende ecclesiastiche.

Costantino nominò i giudici che, presieduti da Milziade, dovevano appianare la controversia nordafricana con i donatisti, e convocò nel 314 un sinodo ad Arles (cf § 52). In una lettera ad Alessandro d'Alessandria e Ario egli formulò la sua idea circa l'unità dei popoli, con concetti che dovevano essere conformi alla dimensione divina e influenzare positivamente, così, la natura dello Stato e il mondo intero, l'ecumene (Eusebio, *Vita Const.* II 64,72; cf anche Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, N° 17). Nelle discussioni su Ario egli cercò sempre di fare da mediatore; oltre a numerose assemblee minori, egli convocò a Nicea un sinodo imperiale, il primo concilio ecumenico, e lo presiedette (cf § 47), s'intromise nelle faccende dei vescovi, ne depose alcuni, riabilitò Ario, minacciò e ammonì, senza capire sempre nel modo giusto il problema teologico e il suo significato.

Lo *ius in sacris* di pertinenza imperiale non poteva esplicarsi in maniera diversa nei confronti della Chiesa cristiana. Coerentemente con questo principio,

egli interpretò il proprio ruolo: come «servo di Dio», egli rimase sovrano al di sopra della Chiesa; come ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, «vescovo per le cose esterne» (Eusebio, *Vita Const.* IV 24; questa interpretazione sembra, nella prospettiva della sua autoconsapevolezza, più plausibile di quella che si propone in alternativa: «vescovo di coloro che sono al di fuori»), egli si vide come nominato e inviato direttamente da Dio, «una specie di vescovo universale», come ebbe a chiamarlo Eusebio di Cesarea (*Vita Const.* I 44). Eusebio, legato a Costantino a partire dal 325 e pieno di sincera ammirazione per lui e per la sua politica, formulò in maniera determinante la teologia di corte, quella che sarebbe stata la nuova teologia imperiale.

Costantino morì il giorno di Pentecoste (22 maggio) del 337; poco prima era stato battezzato da Eusebio di Nicomedia (*Vita Const.* IV 62-64). Secondo il suo desiderio, venne sepolto a Costantinopoli, nella chiesa degli Apostoli (ibid. 70-71).

La Chiesa greca lo venerò più tardi insieme alla madre Elena come santo, con sviluppi leggendari nel racconto del ritrovamento della Croce da parte di Elena (*Vita Const.* III 41-47; Ambrogio, *De obitu Theodosii* 43), e come « eguale agli apostoli », ἰσαπόστολος, o « tredicesimo apostolo ». Nella Chiesa occidentale egli ricevette il soprannome di « Grande ». Qui la sua figura è stata plasmata attraverso la leggenda di Silvestro (derivante sicuramente da una tradizione romana formatasi sul finire del V sec.), che esalta il ruolo del «papa» Silvestro nei confronti dell'imperatore. Questa tendenza culmina nella leggenda della cosiddetta « donazione costantiniana » (*Constitutio Constantina*), secondo la quale Costantino avrebbe donato al papa le insegne imperiali insieme allo Stato della Chiesa.

2. Il regno dei figli di Costantino

Dopo la morte di Costantino e l'uccisione di probabili rivali al trono appartenenti alla stessa famiglia (settembre 337), assunsero il potere i suoi tre figli: Costantino II (337-34) in Gallia, Costanzo II (337-361) in oriente e Costante (337-350) in Italia, Africa e Pannonia. Poiché i rispettivi ambiti di potere e di competenza non erano chiaramente definiti, si arrivò a una guerra fratricida tra Costantino e Costante, di cui rimase vittima nel 340 Costantino. Costante rimase allora unico sovrano in occidente, Costanzo in oriente. Contro i due si sollevò l'usurpatore Magnenzio. Mentre Costanzo perdette la vita combattendo contro costui, Costanzo riuscì a vincerlo, anche se con gravi perdite, nella battaglia combattuta presso Mursa (Illirico) nel 351 (durante la battaglia l'imperatore pregò sulla tomba di un martire); due anni più tardi, dopo il suicidio di Magnenzio, egli rimase incontrastato sovrano assoluto.

Per quanto riguarda la politica religiosa, i figli di Costantino proseguirono sulla linea tracciata dal padre. Sorretti dalla stessa consapevolezza della loro missione, essi seguirono la teologia politica di Eusebio. Sul piano confessionale, essi seguirono strade diverse: Costanzo fu antiniceno, Costante niceno (cf §§ 47-

48), con prese di posizione da parte delle corrispondenti professioni di fede in merito alla lealtà o slealtà attribuibili ai rispettivi imperatori.

I figli di Costantino furono concordi, invece, nel rifiuto del paganesimo, ed anzi rinunciarono al cauto atteggiamento del padre. La loro parola d'ordine fu: «Deve cessare la superstizione, si deve eliminare la follia dei sacrifici» (*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*, CTh XVI 10,2). In questo, l'atteggiamento imperiale fu accompagnato da una crescente intolleranza religiosa da parte dei cristiani, così come venne espressa da Firmico Materno (*De errore religionum profanarum*). Nel 341 l'imperatore Costanzo emanò un decreto che proibiva i sacrifici (CTh XVI 10,2). Ma nel 342 si vietò la distruzione di templi nel territorio di Roma (CTh XVI 10,6). Costanzo proibì tutte le forme di magia e di pratiche divinatorie (CTh IX 16,5-6), come anche i sacrifici e l'adorazione delle immagini degli dèi (CTh XVI 10,6), e pretese la chiusura dei templi (CTh XVI 10,4). Le leggi, tuttavia, non furono rigorosamente osservate. La forza del paganesimo costrinse a fare delle concessioni. È pur vero che l'imperatore Costanzo ordinò, in occasione della sua visita a Roma nel 357, la rimozione dell'altare della dea Vittoria (*Ara Victoriae*) dalla curia senatoria (Simmaco, *Ep.* 10,3,6; Ambrogio, *Ep.* 73,32), ma dovette anche riconoscere e garantire i privilegi e il sostegno finanziario dei culti pagani (Simmaco, *Ep.* 10,3,7). L'aristocrazia pagana presente a Roma si sentì così rafforzata e divenne per gli anni successivi il centro di un'opposizione pagana.

3. La politica di restaurazione di Giuliano

Il successore dei figli di Costantino, Giuliano (361-363), figlio di un fratellastro di Costantino il Grande, operò un radicale capovolgimento. Egli aveva frequentato ad Efeso la scuola del neoplatonico Massimo e, malgrado la sua educazione cristiana, dichiarò nuovamente la sua fede negli antichi dèi. Come Costantino, anch'egli era pienamente consapevole di una missione da compiere e credeva di essere stato chiamato a salvare l'ellenismo e, con esso, l'Impero. Nel 355 Costanzo l'aveva inviato come Cesare in Gallia, dove si era dimostrato un abile condottiero. Cinque anni più tardi le sue truppe lo proclamarono Augusto. La morte del cugino Costanzo aprì a Giuliano nel 361 la strada per il trono. Egli si appoggiò sull'opposizione pagana nell'impero e formulò coscientemente la sua politica religiosa come politica di restaurazione, forse in senso volutamente anticostantiniano. Furono abrogate le leggi che limitavano il paganesimo e furono di nuovo promossi pubblicamente gli antichi culti (Editto di restituzione, dicembre 361; Ammiano Marcellino, *Res gestae* 22,5,2). Ritirò invece il favore di cui godevano la Chiesa e il clero. All'interno della Chiesa nacquero gravi difficoltà quando Giuliano fece ritornare i vescovi esiliati da Costanzo.

Inoltre, i funzionari cristiani furono allontanati dai posti più alti e si proibì ai cristiani di esercitare la professione di maestri (362; Ammiano Marcellino, *Res gestae* 22.10,7; cf CTh XIII 3,5; CJ X 53,7; Socrate, *H. E.* III 13,2). A Roma venne ripristinato l'altare della Vittoria, a Gerusalemme venne iniziata la ricostruzione del tempio, che però a causa di un terremoto non fu proseguita (Ammiano Marcellino, *Res gestae* 23,1,2-3; Teodoreto, *H. E.* III 20).

Giuliano scrisse anche contro i cristiani, «i galilei», come egli li chiamava con disprezzo. Veramente non procedette a una diretta persecuzione, ma azioni cruente e violazioni nei confronti dei cristiani rimanevano impunite: «Che importanza ha se una mano ellenica ha ucciso dieci galilei?» (*Epist.,* raccolta del Weis, framm. 9). L'imperatore, l'«ultimo santo degli dèi greci», prese la sua missione molto seriamente. In veste di *Pontifex Maximus* eseguiva egli stesso atti di culto e riti sacrificali (*Ep.* 21, Weis), ma le sue iniziative non riscossero molto successo ed ebbero uno scarso seguito. Al cristianesimo volle contrapporre un paganesimo organizzato quasi come una Chiesa. Pretese grande serietà per la formazione e la condotta dei sacerdoti (*Epist.* 39; 47, Weis) e sollecitò attività caritative da parte delle comunità adibite al culto. Ma proprio in questo zelo missionario gli rimase negato il successo. La sua morte precoce durante la spedizione militare contro i Persiani nel 363 pose fine all'energica opera di restaurazione.

Secondo Teodoreto, Giuliano morente avrebbe esclamato: «Galileo, hai vinto!» (*H. E.* III 25,7; cf invece Ammiano Marcellino, *Res gestae* 25,3). Si tratta di un'invenzione cristiana, che però corrisponde alla situazione effettiva. L'Impero Romano rimase avviato a diventare un impero cristiano. I Padri della Chiesa videro in Giuliano l'Apostata, sul quale essa aveva trionfato, «una piccola nube che si dileguò rapidamente» (Atanasio, secondo Sozomeno, *H. E.* V 15,3; cf gli scritti dei Padri della Chiesa *Contra Iulianum*, per es. di Gregorio di Nazianzo, di Cirillo d'Alessandria, ecc.).

4. Predominio cristiano e resistenza romana

Gli imperatori che vennero dopo Giuliano [Gioviano (363-364), Valentiniano I (364-375, in occidente) e Valente (364-378, in oriente)] tornarono alla precedente politica religiosa. Le chiese cristiane furono restituite alla loro posizione privilegiata, ma in compenso si determinò politicamente una certa tolleranza nei confronti del paganesimo.

L'**opposizione pagana**, sostenuta dall'aristocrazia e da circoli intellettuali, continuò ad essere vivace. La sua religiosità comprendeva culti misterici orientali, il neoplatonismo di un Giamblico, astrologia e venerazione entusiastica dell'antichità romana, così come possiamo percepirla nell'iscrizione tombale

(ILS 1259) del prefetto di Roma Pretestato (morto nel 384), nei *Saturnalia* di Macrobio e negli scritti di Simmaco. Un mezzo di propaganda pagana furono certamente le cosiddette «contornate», monete commemorative con immagini di dèi, che furono coniate per la prima volta a Roma nel 356. Ma tutte queste attività pagane non riuscirono più a mutare il corso degli eventi. Nella stessa antica capitale dell'Impero, Roma, cominciò a farsi sentire in quegli anni un deciso ritorno alla Chiesa cristiana. Sotto il papa Damaso (366-384) vasti settori dell'aristocrazia romana trovarono il modo di arrivare al cristianesimo. Roma divenne anche visibilmente una città cristiana. Sotto Valentiniano I il seguace dell'antica religione viene denominato nelle leggi imperiali come *paganus* (CTh XVI 2,18). La denominazione non viene spiegata in modo univoco: a) *paganus* da *pagus*, con allusione al fatto di vivere in villaggi (*pagi*), in campagna, dove sarebbe sopravvissuta più a lungo l'antica religione; b) *paganus* nel senso di *civile, borghese, non-soldato,* in quanto non appartenente ai *milites Christi* (soldati di Cristo) [il rapporto con la parola *pagus*, desunto da un testo di Tertulliano, è da vedersi in tal caso nell'indole pacifica e tranquilla propria degli abitanti dei *pagi*, in contrapposizione all'indole dei *milites*, *n.d.t.*].

I successivi imperatori abbandonarono l'atteggiamento di tolleranza nei confronti dei pagani e accelerarono una legislazione antipagana. L'imperatore **Graziano** (375-383) depose sotto l'influsso del vescovo di Milano Ambrogio (cf § 76,2) il titolo di *Pontifex maximus*. Ne risultava chiara la separazione dell'Impero dagli antichi culti, ma anche la superiorità del culto cristiano difesa da Ambrogio. Il vescovo di Milano rivendicava l'autonomia della Chiesa in questioni di fede, ma anche nella sfera sacramentale: le faccende interne della Chiesa (*interna ecclesiae*) erano prerogativa dei sacerdoti, solo quelle esterne (*externa*) erano sottoposte al compito di protezione dell'imperatore. Ambrosio, in tal modo, assegnava all'imperatore il suo posto: come figlio della Chiesa (*filius ecclesiae*), egli stava non al di sopra, ma dentro la Chiesa (*Contra Auxentium* 36 = *Ep.* 75a, 36; 76). Graziano fu costretto a revocare nel 379 l'editto di tolleranza emanato a Sirmio nel 378, che assicurava un'equiparazione dei diritti a tutti i gruppi e a tutte le confessioni cristiane, tranne che ai manichei e agli ariani estremisti (Socrate, *H. E.* V 2,1): tutte le eresie vennero proibite (CTh XVI 5,5; per la controversia con gli ariani cf § 48,6).

Nel 382 Graziano promulgò diverse leggi contro il paganesimo: ritiro delle sovvenzioni statali per i culti romani, per i sacerdoti e le vestali, sequestro della proprietà terriera dei templi e proibizione di lasciti testamentari di terre a sacerdoti e vestali (CTh XVI 7,1-2; X 7,8). Certamente nello stesso anno egli fece rimuovere dalla curia senatoria l'altare della Vittoria. Proprio quest'ordine scatenò a Roma l'opposizione pagana, che protestò a viva voce e difese i suoi antichi diritti. Ma la sua protesta era destinata a rimanere senza esito, tanto più per

il fatto che Ambrogio appoggiava energicamente le disposizioni di Graziano. Il successore di Graziano, Valentiniano II (383-392), mantenne sotto l'influsso di Ambrogio la stessa rotta del suo predecessore, che dopo qualche esitazione iniziale fu condivisa anche dall'imperatore d'oriente, Teodosio I (379-395).

L'opposizione pagana si rivolse a dire il vero anche a questi imperatori per reclamare il diritto alla propria esistenza e il sostegno statale. Nella *Relatio III* di Simmaco (tarda estate del 384) essa metteva insieme tutti i suoi argomenti e pretendeva la tolleranza religiosa: « A un così grande mistero (Dio) non si può arrivare percorrendo un'unica strada! » (*Rel.* 3,10; cf Ambrogio, *Ep.* 72a). Questa relazione può essere considerata come documento classico degli « antichi credenti ». Essa era abilmente formulata (un sincretismo neoplatonico guida la penna, la storia di Roma prova l'utilità dei culti pagani) e rimase non senza influenza nella corte imperiale. Ma Ambrogio ne ottenne il rifiuto senza alcun compromesso (*Ep.* 72; 73).

5. Teodosio il Grande

Teodosio il Grande (379-395, sovrano unico dal 392) condusse a termine il lungo processo di separazione dell'Impero Romano dalla religione pagana. Con il legame esclusivo tra Impero e religione cristiana egli fondò la Chiesa imperiale. Il 28 febbraio 380 egli emanò, anche a nome degli imperatori Graziano e Valentiniano II, il suo famoso editto *Cunctos populos* (CTh XVI 1,2), al quale seguì il rescritto esecutivo del 10 gennaio 381 (CTh XVI 5,6). Con questa «dichiarazione programmatica» di politica religiosa egli pose fine alla lunga controversia all'interno della Chiesa sulla professione di fede nicena (cf §§ 47-49): tutti i sudditi dell'Impero dovevano riconoscere la professione di fede nicena, e precisamente nella stessa forma in cui era stata interpretata dai vescovi Damaso a Roma e Pietro ad Alessandria. La legge riguardava innanzitutto non solo i cristiani nell'Impero, ma, nella misura in cui si rivolgeva a «tutti i popoli», indicava come mèta ultima un'unica religione dell'Impero, in cui il popolo dell'Impero si sarebbe identificato nel popolo della Chiesa.

A partire dal 388 i templi furono chiusi e spesso distrutti o trasformati in chiese cristiane. Invano il rètore pagano Libanio si rivolse all'imperatore con la sua *Oratio pro templis* (388). Ad Alessandria, sotto la guida del vescovo Teofilo, furono distrutti nel 391 gli antichi santuari, tra i quali il famoso *Serapeion*. Si susseguirono rapidamente proibizioni dello stesso tenore, come il divieto di frequentare i templi e di adorare le immagini degli dèi (CTh XVI 10,10), il convertirsi al paganesimo (CTh XVI 7,4-5), e infine, l'8 novembre 392, ogni forma di culto pagano (CTh XVI 10,12). Quando nel 392 l'usurpatore Eugenio si sollevò a Roma contro Teodosio, l'opposizione pagana si raccolse per l'ultima volta in un'azione politica. Due anni più tardi, il 5/6 settembre 394, Eugenio venne battuto sull'Isonzo (il *Frigido*) presso Aquileia e l'esercito pagano cedette a quello cristiano (Ambrogio, *De obitu*

Theod. 7; Teodoreto, *H. E.* V 24ss.). Il paganesimo veniva così definitivamente sconfitto e diventava addirittura socialmente emarginato. Non era più possibile essere pagani e romani nello stesso tempo, almeno ufficialmente. La vita pagana e il pensiero pagano continuarono a trovare le loro nicchie, ma i violenti attacchi di Agostino all'antica Roma, alla sua storia, alla sua religione e alla sua cultura, così come li vediamo espressi nella *Civitas Dei*, non furono un semplice gioco letterario.

Il guardare in maniera sempre più esclusiva alla Chiesa (nicena) danneggiò anche la posizione dei giudei. Essi non erano certamente inclusi negli « sforzi di conversione »; non vi furono contro di loro divieti di riunione e di culto, ed in linea di principio vennero punite le violenze commesse contro di loro (393: CTh XVI 9,9); ma d'altra parte Ambrogio poté impedire a Teodosio di costringere alla ricostruzione di una sinagoga distrutta da cristiani (Ambrogio, *Epist. extra coll.* 1/1a; Paolino, *Vita Ambr.* 22-23). La religione giudaica venne considerata come superstizione (*superstitio*, cf CTh XVI 8,8); si cercò di contrastarne l'azione missionaria (CTh XVI 8,1-3), si proibirono le nozze tra giudei e cristiani Costanzo II, CTh XVI 8,6; Teodosio I, CTh III 7,2; CJ I 9,6), si vietò l'acquisto di schiavi cristiani o la circoncisione di schiavi (Costantino II, CTh XVI 9,2; Teodosio I, CTh III 1,5). Come sempre, i giudei reclamarono il diritto alla protezione dello Stato.

6. Tramonto del paganesimo

Teodosio spartì la sovranità sul territorio imperiale tra i suoi due figli. **Arcadio** (395-408) divenne imperatore della parte orientale, **Onorio** (395-423) della parte occidentale. Entrambi gli imperatori fecero valere coerentemente le leggi antipagane. Arcadio tolse ai sacerdoti pagani ciò che rimaneva dei loro privilegi e dei loro introiti e fece sopprimere i templi nelle campagne (leggi degli anni 396 e 399). Il figlio **Teodosio II** (408-450) escluse nel 416 i pagani dagli uffici statali. Le violenze contro i pagani rimasero impunite. Di un pogrom provocato dai cristiani ad Alessandria nel 415 rimase vittima la filosofa neoplatonica Ipazia (Socrate, *H. E.* VII 15). Nel 448 l'imperatore ordinò di bruciare gli scritti di Porfirio ostili al cristianesimo (cf § 17,3). L'imperatore Giustiniano (527-565) fece chiudere nel 529 l'Accademia di Atene, l'ultimo centro del sapere pagano. Sotto di lui si arrivò anche a battesimi forzati e a misure coercitive contro i pagani.

7. Sguardo d'insieme

Le speranze di un'unità tra Impero Romano e Chiesa cristiana, espresse dai cristiani fin dal II sec., si erano realizzate. Imperatori cristiani governavano un Impero cristiano, ma senza che il rapporto tra imperatore e Chiesa fosse così chiaro come poteva far pensare la teologia politica di Eusebio. Le pretese del potere imperiale (« Ciò che io voglio deve valere come canone ecclesiastico »;

Costantino ad Atanasio, *Hist. Arian.* 33,7) e la tendenza autonomistica della Chiesa cambiavano a seconda della situazione e della confessione.

Alla fine del IV secolo il seme per una reciproca rottura e per una vita da condurre in reciproca indipendenza era già gettato. Valentiniano I fu l'ultimo imperatore occidentale che riuscì a difendere i confini. Già poco dopo la sua morte i visigoti giunsero oltrepassando il Danubio (375), e all'inizio del V sec. i vandali si spinsero verso la Gallia, la Spagna e il Nordafrica: nel 410 il visigoto Alarico irruppe in Roma. L'Impero d'Occidente fu costretto ad assestarsi nel contesto di popolazioni germaniche che erano per lo più ariane (cf § 43). Ciò rafforzò da una parte i legami locali nelle varie regioni, ma dall'altra determinò il trasformarsi del papato in unico fattore stabile di potere in Roma (cf § 63).

L'Impero d'oriente rimase invece, anche se in differente estensione geografica, indipendente. Giustiniano I (527-565), a dire il vero, riuscì a riconquistare provvisoriamente l'Italia, ma le continue guerre con i persiani portarono a favorire la scelta orientale. L'imperatore continuò ad essere considerato come il supremo custode dell'ortodossia, ma per lui l'unità dogmatica della Chiesa era soprattutto garanzia per l'unità dell'Impero. Soltanto in rari casi egli pretese un potere decisionale in questioni dogmatiche (cf §§ 58-60). Al contrario, non capitò mai che un imperatore fosse deposto perché ritenuto poco ortodosso. E per motivi politici e militari gli imperatori bizantini non ruscirono neppure ad attuare misure coercitive efficaci nei confronti di gruppi confessionali divergenti come gli armeni o gli arabi monofisiti. Anche se in estensione ridotta, l'Impero bizantino si oppose fino al XIII secolo alle spedizioni di conquista degli eserciti islamici (§ 45).

Prospetto cronologico: verso la Chiesa imperiale

	Occidente	Oriente
305-313	**II tetrarchia:**	
	Costanzo Cloro	Galerio (Augusti)
	Severo Massimino	Daia (Cesari)
306	Morte di Costanzo	
	Costantino proclamato come Augusto, riconosciuto da Galerio come Cesare	
	Massenzio usurpatore in Roma	
307	Morte di Severo: vinto da Massenzio e Massimino Daia	
308	Convegno imperiale di Carnuntum:	
	Licinio e Costantino	**Galerio e Massimino Daia** (Augusti)
310	Fallisce l'usurpazione di Massimiano	

	Occidente	Oriente
	Morte di Massimiano	
311	Morte di Galerio	
312	**Battaglia di Ponte Milvio:** Costantino vince Massenzio	
313	Accordi di Milano	
	Lettere ad Anullino	Licinio vince Massimino Daia
314	Sinodo di Arles (controversia sul donatismo)	
315	Arco di Costantino (*instinctu divinitatis*)	
316	*Manumissio in ecclesia*	
316/17		Guerre tra Costantino e Licinio
321	Capacità di ereditare da parte della Chiesa	
	Domenica come giorno di riposo	
324		**Battaglia di Crisopoli:** Costantino sconfigge Licinio
325		Concilio di Nicea (controversia sulla divinità del Figlio)
326	Costantino rifiuta di partecipare ai sacrifici dell'esercito	
333	Riconoscimento della giurisdizione civile dei vescovi	
337	Morte di Costantino	
337-340	**Regno dei tre imperatori**: Costantino II (Occ.) – Costante (parte centrale) – Costanzo II (Or.)	
340	Sconfitta di Costantino II contro Costanzo	
340-350	**Costante**	**Costanzo**
341		Proibizione dei sacrifici da parte di Costanzo
342	Proibizione di distruggere i templi nei dintorni di Roma	
350	Rovesciamento di Costante da parte di Magnenzio	
350-361	**Costanzo sovrano unico**	
		Vittoria di Costanzo su Magnenzio presso Mursa
356		Vengono coniate per la prima volta le *contornate*: monete commemorative con immagini di dèi
357		Rimozione dell'altare della Vittoria dalla curia senatoriale
361-363	**Giuliano l'Apostata**: restaurazione pagana	
361		Editto di restituzione: incoraggiamento statale dei culti
362		I funzionari cristiani vengono allontanati dai posti più alti; si proibisce ai cristiani la professione di maestri
363-364	**Gioviano**	
364-375	**Valentiniano I**	364-378 **Valente**

	Occidente	Oriente
373-397	Ambrogio di Milano	
367	**Graziano** associato come Augusto	
375-383	**Graziano**	379-395 **Teodosio I**
		Graziano depone il titolo di *Pontifex Maximus*
379		Proibizione di tutte le eresie
380		**Editto:** ***Cunctos populos***
381		Concilio di Costantinopoli
382		Legge contro il paganesimo
383		Controversia sull'altare della Vittoria
384		*III Relatio* di Simmaco
383-392	**Valentiniano II**	
dal 388		Distruzione dei templi
390		Eccidio di Tessalonica: pubblica penitenza di Teodosio
391		Distruzione del Serapeion in Alessandria
392-395	**Teodosio sovrano unico**	
392		Proibizione dei culti pagani
394		Vittoria su Eugenio sul fiume Frigido
395		Divisione dell'Impero
395-423	**Onorio**	395-408 **Arcadio**
396; 399	Ritiro dei privilegi ai sacerdoti pagani	
		408-450 **Teodosio II**
415		Uccisione di Ipazia ad Alessandria
416		I pagani non possono assumere cariche pubbliche
448		Vengono bruciati gli scritti di Porfirio ostili ai cristiani
529		Chiusura dell'Accademia ad Atene

Bibliografia § 41: M. T. W. ARNHEIM, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972; D. BOWDER, *The Age of Constantine And Julian,* London 1978; W. H. C. FREND, *Monks And the End of Greco-Roman Paganism in Syria And Egypt,* in CS 11 (1990), 469-485; J. GAUDEMET, *La législation anti-paienne de Constantin à Justinien*, in CS 11 (1990), 449-468; W. GOFFART, *Rome, Constantinople And the Barbarians*, in AHR 86 (1981), 275-306; R. von HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie*, Bonn 1978; E. HERRMANN, Ecclesia in Re Publica. *Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz,* Frankfurt ecc. 1980; J. IRMSCHER, *La politica religiosa dell'Imperatore Giustiniano contro i pagani e la fine della scuola neoplatonica ad Atene*, in CS 11 (1990), 579-592; K. L. NÖTHLICHS, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971; A. PABST, Divisio regni. *Der Zerfall des Imperium Romanum in der Sicht der Zeitgenossen*, Bonn 1986; F. PASCHOUD, *L'intolérance chrétienne vue et jugée par les paiens*, in CS 11 (1990), 545-577; J. ROUGÉ, *La politique*

de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie, in CS 11 (1990), 485-504; G. RUHBACH (a cura di), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976; J. VOGT, *Constantin der Große und sein Jahrhundert*, München 1973; J. WYTZES, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977; J. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jahrhundert n. Chr.*, Kallmünz 1970.

§ 41.1: P. A. BARCELÓ, *Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Großen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke (312)*, in « Hermes » 116 (1988), 76-94; T. D. BARNES, *Constantine And Eusebius*, Cambridge 1981; T. D. BARNES, *The New Empire of Diocletian And* Constantine, Cambridge 1982; T. CHRISTENSEN, *The So-Called Edict of Milan*, in CM 35 (1984), 129-175; H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1953; C. DUPONT, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, in RHE 62 (1967), 729-752; T. G. ELLIOTT, *Constantine And the Arian Reaction After Nicaea*, in JEH 43 (1992), 169-194; T. GRÜNEWALD, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überliefereung*, Stuttgart 1990; E. HORST, *Konstantin der Große. Eine Biographie*, Düsseldorf 1984; A. KEE, *Constantine Versus Christ. The Triumph of Ideology*, London 1982; P. KERESZTES, *Constantine, a Great Christian Monarch And Apostle*, Amsterdam 1981; H. KRAFT (a cura di), *Konstantin der* Große, Darmstadt 1974; B. KRIEGBAUM, *Die Religionspolitik des Kaisers Maxentius*, in AHP 30(1992), 7-54; R. LEEB, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses*, Berlin/New York 1992; O. NORDERVAL, *The Emperor Constantine And Arius. Unity in the Church And Unity in the Empire*, in StTh 42 (1988), 113-150; W. POHLKAMP, *Kaiser Konstantin, der heidnische und der christliche Kult in den* Actus Silvestri I, in FMSt 18 (1984), 357-400; H.R. SEELIGER, *Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre 312*, in ZKG 100 (1989), 149-168; L. VOELKL, *Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts*, Köln 1964.

§ 41.1-2: K. M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn 1975.

§ 41.2: R. KLEIN, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977; R. KLEIN, *Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Großen*, in ByF 6 (1979), 101-150;

§ 41.3: P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *Julian And Hellenism. An Intellectual Biography*, New York 1981; J. BIDEZ, *Julian der Abtrünnige*, (franc. 1930, 1965²), München 1947⁵; R. BRAUN – J. RICHER (a cura di), *L'Empereur Julien: De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris 1978; R. BROWNING, *Der Kaiser Julian*, (ingl. 1975), München 1977; C. FOUQUET, *Julien. La mort du mond antique*, Paris 1985; L. JERPHAGNON, *Julien dit l'Apostat. Histoire naturelle d'une famille sous le Bas-Empire*, Paris 1986; R. KLEIN (a cura di), *Julian Apostata*, Darmstadt 1978; W. J. MALLEY, *Hellenism And Christianity. The Conflict between Hellenistic And Christian Wisdom in the* Contra Galilaeos *of Julian the Apostate and the* Contra Julianum *of Cyrill of Alexandria*, Roma 1978; V. UGENTI, *Altri spunti di polemica anticristiana nel discorso « Alla madre deglio dei » di Giuliano Imperatore*, in VetChr 29 (1992), 391-404.

§ 41.4 M. FASOLINO, *Valentiniano I. L'opera e i problemi storiografici*, Napoli 1976; G. GOTTLIEB, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973; R. KLEIN, *Der Streit un dem Victoriaaltar. Die dritte* Relatio *des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius*, Darmstdat 1972; R. KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971.

§ 41.5 W. ENßLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius' des Großen*, München 1953; N. Q. KING, *The Emperor Theodosius And the Establishment of Christianity*, London 1961; A. LIPPOLD, *Theodosius der Große und seine Zeit*, Stuttgart 1968.

§ 41.6 A. DEMANDT, *Die Feldzüge des älteren Theodosius*, in «Hermes» 100 (1972), 81-113; C. LACOMBRADE, *Hypatia*, in RAC 16 (1994), 956-967.

§ 42. La diffusione del cristianesimo in Asia e Africa

L'Impero Romano divenuto cristiano offrì alle attività missionarie nuove possibilità oltre i suoi confini. I rapporti politici ed economici con i paesi vicini poterono essere messi a servizio di una diffusione della Chiesa. Gli effetti, tuttavia, non possono essere sopravvalutati. Il legame tra missione e potere romano poté rivelarsi anche un motivo di disturbo; le tendenze nazionalistiche favorirono la nascita di chiese autonome (autocefale), che anche sul piano confessionale presero strade diverse.

1. Persia

Il cristianesimo fu sicuramente conosciuto nel grande impero persiano fin dal III sec (§ 12,3). Esso poté diffondersi e consolidarsi specialmente nelle regioni occidentali dell'impero, dove erano fiorite le antiche civiltà assira e babilonese, rimanendo però un corpo estraneo per i sovrani sasanidi. Il destino della Chiesa persiana dipese sempre dai rapporti precari tra Persia e Roma. L'unità della chiesa risultò continuamente minacciata, inoltre, da tensioni di natura linguistica ed etnica, oltre che da rivalità tra vescovi. Secondo Eusebio, l'imperatore Costantino cercò d'intervenire a favore della missione cristiana in Persia, suggerendo al re persiano Sapore II (309-379) la protezione del «mite, clemente e amorevole Signore del mondo» (*Vita Const.* IV 9-13). Ma la successiva guerra di Costanzo II condusse dal 340 a una violenta persecuzione dei cristiani, «alleati con l'imperatore (romano)» (Sozomeno, *H. E.* II 9-15). La persecuzione durò circa quarant'anni e provocò numerose vittime. In una fase piuttosto lunga di tolleranza la Chiesa persiana riuscì a riprendersi. Viene considerato suo restauratore il vescovo Maruta di Maipherkat (morto prima del 420), il quale convocò nel 410 un concilio a Seleucia-Ctesifonte, che accettò solennemente le decisioni del concilio di Nicea e si allineò alla tradizione dei «Padri occidentali». Egli, inoltre, diede alla Chiesa persiana una nuova organizzazione, in cui il metropolita di Seleucia-Ctesifonte venne considerato come il capo supremo e assunse poco dopo il titolo di *katholicos*. La Chiesa, così rinnovata, poté estendersi (isole di Bahrein e Khorasan), ma sotto il re Bahram V venne (420-428) nuovamente perseguitata. Si determinarono in seguito nuovi sviluppi all'interno della Chiesa persiana, che accolse i nestoriani provenienti dall'impero bizantino (§ 54,5) e divenne essa stessa nestoriana (sinodo di Seleucia-Ctesifonte, 486). Essa divenne il punto di partenza per un'importante missione che portò il cristianesimo nestoriano fino all'estremo Oriente.

Le Chiese costituite in Turkestan, India, Cina e Mongolia, testimoniate da reperti archeologici, furono considerate nella Chiesa-madre persiana come «province esterne».

2. Armenia

R. W. THOMSON, *The Teaching of St. Gregory. An Early Armenian Catechism*, trad. ingl. c, Cambridge/Mass. 1970.

L'Armenia, situata tra l'impero romano e quello persiano, era stata certamente raggiunta nel II sec. dalla missione cristiana di Siria (§ 12,3). Il cristianesimo vi raggiunse la sua importanza grazie a Gregorio l'Iluminatore. Egli aveva ricevuto la sua educazione a Cesarea di Cappadocia, dove fu battezzato e più tardi consacrato vescovo. Verso la fine del III sec. o all'inizio del IV, riuscì a convertire il re armeno Trdat (Tiridate) III, sotto il quale il cristianesimo divenne per la prima volta religione di Stato. Come *katholikós*, Gregorio sostenne un cristianesimo d'impronta greca, nella forma conosciuta in Cappadocia, ma fece proprie anche alcune tradizioni armene e fondò una propria dinastia sacerdotale, in cui il *catolicosato* era ereditario. Nel sud del paese si formò una dinastia ecclesiastica rivale, che era legata alla più antica tradizione del cristianesimo siriaco. Inoltre, la Chiesa fu soggetta, come il paese, all'avvicendarsi dell'influenza che di volta in volta vi ebbero l'Impero d'Oriente e la Persia. Il *katholikós* Narsete, un pronipote di Gregorio l'Illuminatore (m. nel 373), riuscì a rafforzare ancora una volta l'influsso greco e a riorganizzare la Chiesa armena secondo questo modello (concilio nazionale del 365 ad Aštišat). Egli rimase vittima di un attentato del re. Dopo essersi staccata da Cesarea, la Chiesa armena accettò il monofisismo (§ 58-60). San Mesrope (m. ca. 400) fondò con i suoi discepoli una propria letteratura armena-cristiana (cf § 75,12b).

3. Georgia

La regione occidentale della Georgia, situata a nord dell'Armenia sul versante meridionale del Caucaso, fu sotto l'influenza greca. Il cristianesimo vi entrò dal sud, attraverso le colonie greche. Come missionaria del IV sec. viene ritenuta santa Nino/Nune (Rufino, *H. E.* X 11; Socrate, *H. E.* I 20; Teodoreto, *H. E.* I 24; cf anche la tradizione georgiana). Nel suo insieme la Chiesa georgiana fu plasmata direttamente da quella armena e, come questa, divenne una Chiesa nazionale autonoma, con propria scrittura e letteratura, sotto la guida del *katholikós* di Mtzcheta. Intorno al 600 essa si separò dalla Chiesa d'Armenia, divenuta nel frattempo monofisita, seguì la confessione calcedoniana e si attenne di più a Bisanzio.

4. Arabia

Sotto Costanzo II missionari cristiani raggiunsero l'Arabia meridionale (Yemen, «himyariti» [popolazione della penisola araba cui oggi si preferisce dare il nome di «sudarabici», *n.d.t.*]). L'ariano Teofilo («l'Indiano») istituì nella capitale Zafar un arcivescovato. All'inizio del VI sec. i cristiani furono perseguitati. Persecuzioni da parte di persiani e musulmani decimarono la Chiesa cristiana tra gli himyariti. I superstiti aderirono ai nestoriani.

5. Etiopia

L'Etiopia venne raggiunta dalla missione cristiana nel IV sec. attraverso le vie commerciali. Nel 330 vi operò come missionario un certo Frumenzio (Gelasio di Cesarea, *H. E.* III 9; Rufino, *H. E.* X 9; Socrate, *H. E.* I 19; Sozomeno, *H. E.* II 24; Teodoreto, *H. E.* I 23); egli fu promosso infine al servizio del re Ezana di Axum, divenuto anche lui cristiano. La conversione del re è documentata anche da iscrizioni etiopiche. Come «apostolo dell'Abissinia», Frumenzio si fece consacrare vescovo da Atanasio, in Alessandria. Contro questa consacrazione protestò Costanzo, che ne pretese una nuova da parte del vescovo Giorgio da lui insediato ad Alessandria (Lettera ai sovrani in Axum: Atanasio, *Apol. ad Const.* 31). Il vescovo della lontana Etiopia, importante per Costanzo nella guerra contro i persiani, doveva essere un tramite di fiducia dell'imperatore e non un un uomo legato ad Atanasio, accusato di «alto tradimento».

L'interesse dell'imperatore per la missione in Etiopia, come anche per gli altri paesi confinanti orientali, era motivato da ragioni di politica estera; si dovevano rafforzare legami economici e ottenere punti strategici di appoggio contro i persiani. La Chiesa etiopica, d' impronta siriaca nei suoi inizi, rimase strettamente legata a quella alessandrina. Essa la seguì nel monofisismo, ma conservò e sviluppò, tuttavia, la sua autonomia nella lingua (*ge'ez*), nella liturgia e nella teologia.

6. Nubia

La Nubia (Sudan) venne forse sporadicamente visitata nel IV sec. da missionari cristiani che vi giunsero al seguito di mercanti. Testimonianze archeologiche risalgono fino all'anno 400. Un'azione missionaria e tendente all'organizzazione della Chiesa è dimostrabile nel VI sec.: l'imperatrice Teodora inviò in Nubia un missionario monofisita, Giustiniano ne inviò alcuni ortodossi. La divisione confessionale scomparve a favore del monofisismo. Più tardi la Chiesa risultò fortemente penetrata da elementi islamici e cadde infine sotto il dominio dell'Egitto arabo.

Bibliografia § 42: *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno.* Convegno internazionale Roma 25.-28.5.1977, Roma 1980; A. S. Atiya, *A History of Eastern Chri-*

stianity, London 1968; J. CUOQ, *L'Église d'Afrique du Nord du 2e au 12e siècle*, Paris 1984; I. DECRET, *Les conséquences sur le christianisme de l'affrontement des deux empires romain et sassanide*, in RechAug 14 (1979), 91-152; J. D. FAGE (a cura di), *The Cambridge History of Africa*, vol. II, New York 1978; S. GSELL, *Études sur l'Afrique antique*, Lille 1981; R. von HAEHLING, *Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus*, in RQ 77 (1982), 52-85; P. KAWERAU, *Ostkirchengeschichte*, 2 voll., Louvain 1982; C. D. G. MÜLLER, *Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon im Altertum*, in OrChr 53 (1969), 227-245.

§ 42.1: M.-L. CHAUMONT, *La christianisation de l'Empire iranien. Des origines aux grande persécutions du IVe siècle*, Louvain 1988; W. HAGE, *Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches*, in ZKG 84 (1973), 174-187.

§ 42.2: B. BRENTJES, *Drei Jahrtausende Armenien*, Wien 1974; P. CHARANIS, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisboa 1963; M.-L. CHAUMONT, *Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avénement des sassanides à la conversion du royaume*, Paris 1969; N. G. GARSOIAN, *Armenia between Byzantium And the Sasanians*, London 1985; N. G. GARSOIAN *et al.* , *East of Byzantium. Syria And Armenia in the Formative Period*, Washington 1982; R. GROUSSET, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris 1973; P. KRÜGER, *Zur Einführung des Christentums in Armenien durch den König Trdat (Tiridates)*, in OKS 19 (1970), 339-346; B. MacDERMOT, *The Conversion of Armenia in 294 A. D.*, in REArm NS 7 (1970), 281-359; J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'église Arménienne*, Beirut 1965; F. MIAN, *Gli inizi dell'Armenia cristiana*, in VigChr 21 (1984), 327-334; K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon And the Armenian Church*, New York 1965.

§ 42.3: J. AßFALG, *Georgien I-IV*, in TRE 12 (1984), 389-392; B. L. ZEKIYAN, *La rupture entre les Eglises géorgienne et arménienne au début du 7e siècle*, in REArm NS 16 (1982), 155-174.

§ 42.4: A. HAVENITH, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*, Louvain-la-Neuve 1988; C. D. G. MÜLLER, *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, Tübingen 1967; J. S. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979.

§ 42.5: B. W. W. – F. A. DOMBROWSKI, *Frumentius/Abbá Salámá. Zu den Nachrichten über die Anfänge des Christentums in Äthiopien*, in OrChr 68 (1984), 114-169; S. HABLE SELASSIE, *Ancient And Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Abeba 1972; F. HEYER, *Äthiopien*, in TRE 1 (1977), 572-596; E. ISAAC, *An Obscure Component in Ethiopian Church History. An Examination of Various Theories Pertaining to the Problem of the Origin And Native of Ethiopian Christianity*, in Mus 85 (1972), 225-258.

§ 42.6: A. SCHINDLER – E. DAMMANN, *Afrika I-II* 1, in TRE 1 (1977), 640-702; G. VANTINI, *Il cristianesimo nella Nubia Antica*, Verona 1985.

§ 43. Il cristianesimo presso i germani durante la trasmigrazione dei popoli

Eugippio, *Vita Severini*: T. NÜßLEIN, t c, Bamberg 1985; T. NÜßLEIN, t trad. ted., Stuttgart 1990; P. RÉGERAT, t trad. franc c, 1991 (SC 374); L. BIELER – L. KRESTAN, trad. ingl. 1965 (FaCh 55).
Venanzio Fortunato, *Vita Radegundis*: B. KRUSCH, t, 1888 (MGH.SRM 2), 364-377.
Vita Hilarii: G. PALERMO, trad. it., 1989 (CollTP 81).

Paolo Diacono; Gregorio di Tours; Cassiodoro, *ecc.*: cf § 2.
Isidoro di Siviglia, *Historia Gothorum*, cf § 78,4b.

cf anche: J. MARTIN, *Spätantike und Völkerwanderung*, München 1987, 217-230.

1. Il predominio dei germani nell'Impero Romano

Mentre Bisanzio conservava l'eredità dell'antica Roma, che cercò di custodire in confini sempre più ridotti, in occidente si assistette al tramonto dell'Impero Romano. Dalla fine del IV sec. stirpi germaniche irruppero sempre più spesso nel suo territorio, dove a poco a poco riuscirono a stabilirsi. Quando da oriente l'invasione degli unni provocò lo spostarsi di tutta una serie di stirpi gotiche verso occidente, la situazione si fece più grave. A dire il vero, diversi gruppi furono accolti nell'impero sotto Valente, ma si determinarono sempre nuovi conflitti. Nel 378 i tervingi sotto Fritigerno e gli ostrogoti sotto Alateo e Safrace inflissero ad Adrianopoli una grave sconfitta all'esercito romano guidato da Valente. Successivamente stirpi gotiche s'insediarono in Pannonia e in Tracia. Teodosio stabilì un patto (*foedus*) con loro come se fossero dei regni stranieri (382): esse avrebbero continuato ad avere dei propri capi, proprie leggi e un'ampia autonomia, ma avrebbero difeso i confini esterni e fornito truppe ausiliarie. In tal modo, i confini dell'impero e la sua unità giuridica andarono incontro a una crescente dissoluzione.

All'interno delle antiche strutture crebbe in questo tempo l'influenza di generali «barbarici»: sotto Valentiniano I e Valentiniano II ricoprirono posti di primo piano i franchi Merobaude, Bauto e Arbogaste. Teodosio I, dopo la sua vittoria sull'usurpatore Eugenio e su Arbogaste nella battaglia sul Frigido (394), pose come capo supremo in occidente il vandalo Stilicone (395-408). Nel 429 divenne comandante supremo dell'esercito Ezio, originario della Pannonia, che negli anni seguenti (fino al 454) riuscì a mantenere il dominio romano in Gallia e ad assicurare la continuazione dell'Impero d'Occidente. Dopo la morte di Valentiniano III (455) gli imperatori d'occidente divennero vere e proprie marionette nella lotta per il potere tra i capi militari e l'Impero d'Oriente. Dal 457 al 472 il potere romano fu nelle mani dello svevo Ricimero, prima *magister militum*, poi riconosciuto dall'Impero d'Oriente come *patricius*. Il successivo capo militare germanico, Odoacre, riconosciuto dall'imperatore Zenone (474-491) come *patricius* e *magister militum,* pose fine a quella che era ormai era soltanto l'ombra dell'Impero d'Occidente: nel 476 egli depose l'ultimo imperatore Romolo Augustolo e si fece proclamare come re. Un potere unitario, tuttavia, non riuscì più ad imporsi. Nel 486 scese in Italia l'ostrogoto Teodorico, che nel 493 vinse e uccise Odoacre.

I germani s'imbatterono in un Impero Romano ormai cristiano. Ci furono alcuni che, nel mettersi al servizio dell'impero, accettarono anche il cristianesimo. Tuttavia, l'evangelizzazione dei germani non procedette attraverso la conversione di singoli, ma dell'intera stirpe. Sotto l'influenza del cristianesimo plasmato da Ulfila (o Wulfila, vedi sotto § 43,2), numerose stirpi germaniche divennero inizialmente ariane o, per meglio dire, appartenenti al gruppo degli

«*omei*» (da ὅμοιος = *simile;* detti così perché ritenevano il Verbo non *consostanziale*, ma *simile* al Padre, *n.d.t.*), o furono tali per un certo tempo durante il V sec. Soltanto con il ripiegamento dei goti in Spagna (507), l'arianesimo visigotico perse molta della sua forza d'irradiazione (cf § 49,4).

2. I visigoti

La popolazione dei goti si era insediata dal II/III sec. sul mar Nero. A partire dal III sec. essi si spinsero continuamente nell'Impero Romano. Verso la fine del III sec. risultarono divisi in *ostrogoti* (= goti dell'est) e *visigoti* (=goti dell'ovest). La prima stirpe germanica raggiunta da ignoti missionari cristiani fu quella dei visigoti, stanziati sul basso Danubio e sul mar Nero. Già al Concilio di Nicea era presente un vescovo Teofilo di *Gothia* (Socrate, *H. E.* II 41). Costantino strinse con una parte di quei goti un patto (*foedus*) che favorì ulteriormente la cristianizzazione, ma condusse anche a una persecuzione dei cristiani da parte dei goti ostili ai romani. Il gruppo maggiore dei goti (i cosiddetti «piccoli goti») si stabilì su territorio romano (nell'odierna Bulgaria). Il loro capo ecclesiastico fu Ulfila (m. 383), consacrato vescovo nel 336 (o forse soltanto nel 341). Egli divenne l'organizzatore e il maestro della sua Chiesa, soprattutto con la sua traduzione della Bibbia in lingua gotica. Sul piano teologico Ulfila ebbe una formazione ispirata alla teologia di corte sotto Costanzo II, fu quindi *omeusiano* (cf § 49,4). Un appoggio politico fu da lui trovato presso il principe Fritigerno, favorevole ai romani, sotto il quale i goti continuarono a retrocedere sotto la spinta degli unni sul territorio dell'Impero Romano (poco dopo il 376) e si raccolsero ora come lega di popolazioni visigotiche. Alarico I (395-410) li guidò verso ovest. Irradiandosi dal loro nuovo centro, il regno visigotico d'Aquitania, il loro cristianesimo si estese alle popolazioni germaniche vicine: vandali, burgundi e svevi.

La propria confessione di fede con la Bibbia in lingua nazionale, una propria liturgia e un proprio ordinamento ecclesiastico (Chiesa nazionale sotto il re, status ecclesiastico proprio dei signori locali, cf § 62,3) rafforzò l'indipendenza dei vari regni germanici, che riuscirono ad affermare la propria autonomia ecclesiastica anche contro la politica religiosa di Teodosio I, che tendeva ad imporre l'uniformità.

L'ulteriore espansione della missione germanica ariana fu costretta a fermarsi di fronte alla resistenza del re dei franchi Clodoveo (vedi sotto § 43,7). Il regno visigotico d'Aquitania si disgregò; i goti ripiegarono nel 507 verso la Spagna. I visigoti ariani conservarono qui la loro indipendenza ecclesiastica e la loro confessione *omeusiana*, fino a quando non si determinò un cambiamento sotto i figli di Leovigildo (568-576). Ermenegildo, sposato con la principessa franca Ingunde, accettò grazie alla sua influenza la confessione cattolica. La conver-

sione, legata a una sollevazione contro il padre, rimase senza conseguenze. Solo il figlio minore di Leovigildo, Reccaredo (586-601), pose termine alla politica del padre e passò egli stesso alla fede cattolica. Nel contesto del Concilio di Toledo del 589, il primo concilio nazionale della Spagna cristiana visigota, Recaredo venne celebrato come «nuovo Costantino» e «Marciano» (Giovanni di Biclaro, *Chronicon*, PL 72,869).

Dietro questa conversione nazionale, con cui Recaredo ottenne sotto la guida visigotica una Spagna politicamente unita, c'era l'episcopato cattolico, con a capo Leandro di Siviglia (m. ca. 600), amico del papa Gregorio I. Nel secolo seguente venne promossa una solerte azione di conversione religiosa che ebbe nel fratello di Leandro, Isidoro di Siviglia (ca. 600-636), la personalità determinante nell'opera di riforma e di costruzione della Chiesa (§ 78,4). Nella sua *Historia Gothorum* egli professava quello stretto legame tra Stato e Chiesa dal quale sarebbe risultata per cento anni, in Spagna, una particolare forma di Chiesa statale/nazionale. Nell'arcivescovo di Toledo, *civitas regia*, questa Chiesa aveva il suo supremo capo spirituale; qui si svolgevano i concili del regno visigoto di Spagna, che venivano convocati dal re e dimostravano, con il loro lavoro, l'unità tra Stato e Chiesa. La sorprendente struttura di questa Chiesa nazionale visigota soccombette infine all'assalto degli arabi (711).

Gli svevi (o suebi) si erano insediati nel 409 nella Spagna nord-occidentale (Galizia). Verso la metà del secolo essi divennero cattolici, ma poco dopo furono raggiunti dalla missione ariana e dalla sua confessione *omeusiana*. Sotto il re Chararico (550-559) essi si convertirono nuovamente alla fede cattolica. Una straordinaria attività religiosa venne qui svolta da Martino di Dumio (§ 78,4), un monaco proveniente dalla Pannonia, che dal 561 al 580 fu arcivescovo di Braga e fondò la Chiesa nazionale cattolica degli svevi. Sotto il re Leovigildo gli svevi furono annessi al regno visigoto e ne condivisero da questo momento la storia.

3. Gli ostrogoti

Verso la fine del IV sec. si erano insediate in Pannonia delle stirpi ostrogote, che intorno alla metà del V sec. divennero ariane (di confessione *omeusiana)* grazie all'influenza esercitata da Ulfila sul cristianesimo gotico-balcanico. Nel 489 gli ostrogoti, guidati dal loro principe Teodorico il Grande (471-526), entrarono in Italia. Per un accordo (487) stipulato con l'imperatore Zenone, Teodorico doveva soppiantare Odoacre e regnare in Italia in nome dell'imperatore d'oriente. Teodorico conquistò inizialmente il potere combattendo contro Odoacre, che vinse e uccise nel 493, dopo la cosiddetta «battaglia dei corvi» presso Ravenna. Costruì poi il suo regno ostrogoto in Italia, Sicilia, Dalmazia, Pannonia, Norico e Rezia, e infine anche in Provenza.

Nonostante la sua fede *omeusiana*, egli fu tollerante nei confronti dei cattolici: *Religionem imperare non possumus* (Cassiodoro, *Variae* II 27: «non possiamo imporre la religione»). La storia e la civiltà di Roma lo riempivano di ammirazione, ciò che lo trattenne da una violenta gotizzazione del paese. I romani videro in lui il difensore e il custode della loro tradizione e si mostrarono disponibili a una collaborazione con il sovrano ostrogoto. Il nobile romano Cassiodoro (cf § 78,2e) si pose al suo servizio e venne a trovarsi come *magister officiorum* al vertice dell'amministrazione civile (§ 78,2). Nella controversa elezione papale del 498 (che vide in competizione Simmaco e Lorenzo), i romani si appellarono alla decisione di Teodorico (§ 63,4). La convivenza pacifica risultò sensibilmente turbata soltanto verso la fine del regno di Teodorico. L'influenza bizantina si rafforzò dopo lo scisma acaciano (519) in Italia, quando Teodorico si vide anche politicamente isolato. In questa difficile situazione egli abbandonò il suo atteggiamento di tolleranza.

Boezio (§ 78,2d) ed altri nobili romani vennero giustiziati dopo un processo per alto tradimento. Si rimproverarono loro contatti con il cattolico imperatore d'oriente. Più tardi la figura di Boezio venne stilizzata in quella di testimone e martire per la vera fede, senza prestare la dovuta attenzione alle circostanze del contesto politico. Dal papa Giovanni I (523-526) Teodorico ottenne un intervento presso la corte bizantina per i diritti degli *omei*, che erano stati limitati dall'imperatore d'oriente. La missione non ebbe successo, e così Teodorico tenne prigioniero a Ravenna il papa, che poco dopo vi morì.

Dopo la morte del re, il regno ostrogoto d'Italia si disgregò lentamente a causa di difficoltà interne e cedette infine al predominio bizantino (552/53).

4. I longobardi

Nel 568, provenienti dalla Pannonia, i longobardi giunsero in Italia guidati dal re Alboino e conquistarono vasti territori del paese. Alboino aveva aderito all'arianesimo poco prima di entrare in Italia. L'atteggiamento dei longobardi ariani nei confronti dei cattolici non fu univoco. Malgrado una fondamentale tolleranza, si ebbero continue devastazioni di città e sedi vescovili. Il re Autari sposò nel 589 la cattolica Teodelinda, figlia del duca dei bavari, ma proibì ancora nel 590 il battesimo cattolico. Soltanto sotto il secondo sposo di Teodolinda, Agilulfo (591-615/616), si delineò un cambiamento. Il loro figlio Adaloaldo venne battezzato con il rito cattolico. Dopo la caduta di Adaloaldo (625) si ebbero nuovamente diversi re ariani, fino a quando il re Ariperto (653-661) abbandonò l'arianesimo.

Il lungo fluttuare delle decisioni religiose nel regno dei longobardi fu connesso con lo svolgersi di avvenimenti all'interno della Chiesa. I cattolici delle province di Milano ed Aquileia, ed

anche la regina Teodelinda, che era in rapporti con il papa Gregorio I, non avevano riconosciuto il II Concilio di Costantinopoli (553) e la sua condanna dei Tre Capitoli (§ 58). Ciò condusse a delle tensioni con l'imperatore d'oriente e con papa Gregorio, che premeva per il superamento dello scisma dei Tre Capitoli nell'Italia settentrionale. Ciò accadde solo dopo il 625. Nella corte ariana di Pavia la tradizione romana fu consolidata allora dalla regina Gundeberga, figlia di Agilulfo e Teodelinda, che aveva sposato successivamente i due re longobardi Arivaldo e Rotari. A ciò si aggiunse il fatto che l'abbazia di Bobbio, fondata negli anni 612/614 da Agilulfo e Teodelinda per san Colombano (cf § 43,7), era uscita dal suo isolamento rispetto a Roma ed era diventata sotto l'abate Attala (prima del 625) un centro di evangelizzazione ortodossa longobarda.

Tribù germaniche minori erano approdate al cristianesimo ariano grazie al loro legame con quelle maggiori, che seguirono nelle migrazioni dalle regioni orientali in quelle occidentali e meridionali dell'Europa. Con la dissoluzione del regno degli unni (453, dopo la morte di Attila), i rugi si stabilirono nel Norico (Austria superiore e inferiore), dove vissero accanto alla popolazione romanizzata.

In mezzo a loro operò come missionario impegnato anche nella sfera politica ed economica san Severino, un monaco di provenienza sconosciuta. Per il suo carisma egli fu onorato e ammirato anche dai rugi ariani, che però ne rifiutarono l'attività missionaria. Il santo morì nel 482; la sua vita e la sua opera furono raccontate dal suo discepolo Eugippio.

5. I burgundi

I burgundi, popolazione appartenente ai germani orientali, si erano insediati all'inizio del V sec. nella regione compresa tra il corso medio del Reno (Worms), il Neckar e il Meno. Dopo severe sconfitte subìte dagli unni negli anni 435 e 437, ripiegarono verso sud-ovest e vennero insediati da Ezio come federati nel territorio tra il Giura, il Rodano e i vosgi. Essi avevano certamente accettato dai visigoti l'arianesimo germanico (contrariamente alle notizie di Orosio, *Hist. adv. pag.* VII 32, e di Socrate, *H. E.* VII 30). Nella loro nuova patria essi trovarono la via per arrivare, grazie ai loro rapporti con gli strati superiori della popolazione gallo-romana e con l'episcopato, alla confessione cattolica. Sotto il re Sigismondo (m. 523) iniziò la conversione della popolazione alla Chiesa cattolica (dopo il 500), conversione incoraggiata principalmente dal vescovo Avito di Vienne (§ 78,3c). Qualche anno più tardi (534) i burgundi caddero sotto il dominio dei franchi.

6. I vandali

I vandali si erano spostati nella loro migrazione da oriente verso la Gallia e la Spagna, dove nel 411 fondarono un regno: solo un po' più tardi, sotto il re Genserico (428-477) s'insediarono nella parte occidentale dell'Africa settentrionale

(429). Qui essi consolidarono il loro dominio, inizialmente come *foederati*, come alleati indipendenti dell'imperatore romano. Dopo ulteriori spedizioni di conquista Genserico venne riconosciuto nel 442 come sovrano indipendente sul Nordafrica, su Sicilia, Corsica, Sardegna e sulle Baleari. I suoi successori dovettero accettare perdite territoriali, ma solo nel 533 il Nordafrica fu nuovamente incorporato nel regno di Giustiniano I dalle truppe bizantine guidate da Belisario.

Nel corso della loro migrazione da oriente verso la Spagna i vandali avevano accettato la confessione *omeusiana* e, al più tardi in Africa, l'arianesimo era diventato religione del regno. Capo supremo anche sulle faccende ecclesiastiche, e sullo stesso patriarca, era il re. I vandali non avevano con gli altri *omei* germanici alcuna comunione ecclesiastica e si differenziavano da essi anche per la pretesa di voler imporre la loro fede, sotto la minaccia di persecuzione, ai cristiani romano-cattolici, politicamente impotenti ma culturalmente superiori. Con i loro ripetuti attacchi essi distrussero l'organizzazione ecclesiastica, cacciarono o uccisero i cattolici, ne scoraggiarono e impedirono la vita religiosa.

La fase di conquista (429-442) fu accompagnata da una prima dura ondata di persecuzione. I vescovi furono esiliati o giustiziati; la stessa sorte venne riservata a nobili laici che rifiutavano di diventare ariani. Le chiese all'interno delle città venivano assegnate al culto ariano o profanate; soltanto le chiese fuori delle mura urbane e in campagna rimasero cattoliche. Nel 442 Valentiniano III cedette ai vandali altre province nordafricane, ciò che per breve tempo condusse a una certa calma. Il profondo odio per Roma e la civiltà romana si mostrò nel giugno del 455, quando Genserico piombò su Roma e saccheggiò senza alcun riguardo l'antica capitale dell'Impero. Il papa Leone I riuscì con il suo intervento a impedire eccidi nella popolazione e che la città fosse ridotta in cenere.

Il re Unerico (477-484) rinunciò a persecuzioni e a misure coercitive. Egli permise anche l'elezione del vescovo Eugenio di Cartagine (481), il cui comportamento esemplare suscitò l'invidia del clero vandalo, che nel 483 indusse nuovamente il re a misure persecutorie. Circa cinquemila persone, chierici e laici di ogni ceto sociale, furono esiliate nel deserto. L'intervento dell'imperatore Zenone condusse il primo febbraio del 484 a un colloquio religioso, che però non portò a una conciliazione, ma anzi provocò nuove vessazioni: le precedenti leggi contro gli eretici vennero riutilizzate contro i cattolici (esili, confisca dei beni, chiusura di chiese e proibizione della liturgia cattolica, deportazione nelle miniere, pena di morte).

Sotto il successore, il re Guntamondo (484-496), si ebbe un ritorno della pace, gli esuli poterono tornare a casa e si consentì nuovamente la liturgia cattolica. Ma suo fratello Trasamondo (496-523) riprese la pratica della persecuzione. Ilderico (523-530) sostenne invece una politica tollerante. Nuove misure contro i cattolici da parte del re Gelimero (530-534) non furono più attuate. Sotto il dominio bizantino venne repressa con la forza ogni religione che non fosse cattolica (sinodo di Cartagine, 534).

7. I franchi

I franchi, che tra le grandi stirpi germaniche avrebbero riscosso il maggiore successo, penetrarono nel V sec. in Gallia, dove si erano formati piccoli regni uniti tra di loro come federati. Soltanto il merovingio Clodoveo (482-511) riuscì innanzitutto a sconfiggere il generale gallo-romano Siagrio nella battaglia di Soissons (486) e a porre fine così al dominio romano in Gallia. Negli anni seguenti egli vinse tutti gli altri piccoli re franchi, respinse i visigoti verso sud (496) e sottomise gli alemanni (496/497). Nello spazio di pochi anni Clodoveo aveva esteso la sua sovranità sull'intera Gallia settentrionale e sui territori alemanni (Svizzera, Alsazia, Palatinato). Nel 507 riuscì a conquistare l'Aquitania e a spingere i visigoti verso la Spagna.

I franchi giunsero in territorio cristiano come pagani, pur senza escludere singole conversioni. La Chiesa gallica era stata certamente indebolita dalla trasmigrazione dei popoli, ma l'episcopato gallico era pronto all' incontro con i nuovi signori e al compito missionario.

La conversione dei franchi al cristianesimo cattolico è strettamente connessa con la storia della conversione di Clodoveo. La decisione non avvenne in maniera spontanea né, almeno all'inizio, con chiarezza d'intenti. Nel 494 Teodorico si era preoccupato di avere Clodoveo dalla sua parte. Un'alleanza politica avrebbe potuto condurre all'accettazione della fede degli ostrogoti. Ma Clodoveo sposò la principessa cattolica dei burgundi Clotilde e i figli furono battezzati con rito cattolico. Secondo Gregorio di Tours (*Hist. Franc.* II 29-30), Clodoveo collegò la sua decisione religiosa con la fortuna della sua famiglia e del suo potere; egli volle la prova del Dio più forte, e questa gli venne nella vittoriosa battaglia sugli alamanni nel 496/497 (Gregorio, *Hist. Franc.* II 30; Avito di Vienne, *Ep.* 46). In una festa di Natale (498 o più tardi?) Clodoveo, d'accordo con la gente del suo seguito, venne battezzato dal vescovo Remigio a Reims. Nulla, ormai, poteva più ostacolare la conversione dei franchi alla Chiesa cattolica. «La vostra fede è la nostra vittoria», scrisse l'arcivescovo Avito al re (*Ep.* 46).

Clodoveo rifiutò un'unione politica con i goti. Egli collaborò con gli esponenti dell'episcopato gallico che in quel momento avevano responsabilità di natura civile e culturale e creò in tal modo la base per un successivo legame con Roma. L'imperatore Anastasio (491-518) gli conferì le insegne del consolato e lo riconobbe come rappresentante imperiale in occidente. I figli di Clodoveo conquistarono nel 531 la Turingia, nel 534 la Borgogna e nel 536 la Provenza; ottennero inoltre la sovranità sugli alamanni, su Coira [l'antica *Curia Rhaetorum* dei romani, nell'attuale cantone svizzero dei Grigioni, *n.d.t.*] e sulle regioni centrali delle Alpi. Ma Clodoveo aveva diviso il regno tra i suoi figli, e ciò condusse già nel VII sec. a un indebolimento.

La conversione del re e del popolo dei franchi fu inizialmente soprattutto un cambiamento esteriore di religione che diede luogo a una Chiesa nazionale cattolica. Le sedi vescovili vennero poste sotto l'influenza del re e dei grandi del pae-

se, e per questo motivo la Chiesa franca rimase completamente legata al potere secolare. L'attività sinodale fu nel VI sec. ancora molto vivace: tra il 511 (primo sinodo del regno ad Orléans) e il 614 si conoscono oltre trenta concili celebrati nel regno, che testimoniano l'autonomia della Chiesa nazionale fondata dal re.

La difficile opera di cristianizzazione del regno dei franchi rimase compito dei vescovi. Il santo vescovo Martino di Tours venne considerato come il patrono celeste del regno (§ 71,3c). La venerazione di santi e reliquie divenne l'espressione preferita della pietà religiosa. Molti i vescovi s'impegnarono con le loro prediche e con i loro scritti di contenuto spirituale: Avito di Vienne (m. 518; cf § 78,3c), Remigio di Reims (m. 535), Cesario d'Arles (m. 542; cf § 78,3c), Nicezio di Treviri (m. 566), Germano di Parigi (m. 576), Gregorio di Tours (m. 594; «lo storico della prima epoca franca») e Venanzio Fortunato di Poitiers (m. 601; cf § 78,3e). Accanto ai vescovi acquistarono un'importanza centrale i monasteri, volutamente inseriti dai merovingi nella loro struttura territoriale. A dire il vero non si possono provare fondazioni da parte dello stesso Clodoveo, ma al più tardi con i suoi figli ebbe inizio una politica monastica voluta dalla corte, forse già con la sua sposa Clotilde (S. Germano d'Auxerre).

Diverse donne importanti legarono il loro nome a questi primi monasteri merovingi: la regina Radegonda, sposa di Clotario I (morta nel 587), a Potiers; la discussa regina Brunechilde (o Brunilde), più tardi deposta (m. 613), a Autun; la regina Batilde (m. 630) a Corbie e Chelles; ma risultano legati a questi monasteri molti altri sovrani e nobili. Indipendentemente da questi monasteri d'importanza regale, sorse dopo il 590 a Luxeuil il centro dei monaci irlandesi guidati da Colombano (ca. 543-615). Questo fondatore di monasteri trovò l'appoggio del re Sigeberto e della nobiltà franca. Ciò consolidò sicuramente le fondazioni di monasteri irlandesi e consentì loro di esercitare una vasta influenza, ma legò tuttavia questi monasteri alla classe sociale dominante. Colombano, che si sentiva chiamato al compito di riformatore e missionario, venne infine in conflitto con la corte e con l'episcopato; nel 610 egli abbandonò il regno dei franchi.

La Chiesa nazionale franca fondata da Clodoveo rimase legata al destino della dinastia merovingia. Il tramonto della dinastia ebbe effetti immediati anche sulla Chiesa del regno merovingio e ne determinò la fine.

Bibliografia § 43: P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964[3]; W. GOFFART, *Barbarians And Romans A. D. 418-584. The Techniques of Accomodation*, Princeton 1980; G. HAENDLER, *Das Christentum und die Germanen bis Bonifatius*, Berlin 1961; J. B. HALL, *Pollentia Verona And the Chronology of Alaric's First Invasion of Italy*, in «Philologus» 132 (1988), 245-257; B. KRÜGER (a cura di), *Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa*, vol. 2, Berlin 1983; C. PIETRI, *La géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'Eglise de Rome (Ve-VIe siècle)*, in *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin.* Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome, 12-14.5.1982, Roma 1984; L. PIETRI, *La ville de Tours du IV au VI siècle. Naissance d'une cité chrétienne*, Roma 1983; J. D. RANDERS-PEHRSON, *Barbarians And Romans. The Birth Struggle of Europe A. D. 400-700,* Norman 1983; P. RICHÉ – P. Le MAÎTRE, *Les invasions barbares*, Paris 1983[6]; M. ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes (418-781). Essai sur le phénomène régional*, 2 voll., Lille 1977;

K. SCHÄFERDIEK, *Germanenmission*, in RAC 10 (1978), 492-548; K. SCHÄFERDIEK, *Germanenmission, arianische*, in TRE 12 (1984), 506-510; L. SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung I. Die Ostgermanen*, München 1969;K. F. STROHEKER, *Germanentum und Spätantike*, Zürich 1965; E. A. THOMPSON, *Romans And Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982; L. VÁRADY, *Das letzte Jahrhundert Pannoniens 376-476* , Amsterdam 1969; R. WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen* gentes, Köln-Graz 1961; H. WOLFRAM, *Die Geburt Mitteleuropas. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung, 378-907*, Wien 1987.

§ 43.1: J. H. G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians And Bishops. Army, Church And State in the Age of Arcadius And Chrysostom*, Oxford 1990; J. R. MOSS, *The Effects of the Politics of Aetius on the History of Western Europe*, in Hist. 22 (1973), 711-731; C. PIETRI, *Aristocratie et société clericale dans l'Italie chrétienne du temps d'Odoacre et de Théodoric*, in MEFRA 93 (1981), 417-467; K. SCHÄFERDIEK, *Zur Frage früher christlicher Einwirkungen auf den westgermanischen Raum*, in ZKG 98 (1987), 149-166; M. SIMONETTI, *L'arianesimo di Ulfila*, in B. Luiselli – M. Simonetti (a cura di), *Romano-barbarica*, Roma 1976, 297-323; U. WANKE, *Die Gotenkriege des Valens. Studien zur Topographie und Chronologie im unteren Donauraum von 366-378 n. Chr.*, Frankfurt-Bern ecc. 1990; M. A. WES, *Das Ende des Kaisertums im Westen des Römischen Reiches,* S'Gravenhage 1967; G. ZECCHINI, *Aezio. L'ultima difesa dell'occidente romano*, Roma 1983.

§ 43.2: D. CLAUDE, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen 1971; D. CLAUDE, *Geschichte der Westgoten*, Stuttgart 1980; D. CLAUDE, *Prosopographie des spanischen Suebenreiches*, in «Francia» 6 (1978), 647-676; D. CLAUDE, *Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches (711-725)*, in HJ 108 (1988), 329-358; R. J. H. COLLINS, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity 400-1000*, Basingstoke 1986; J. FONTAINE, *Culture et spiritualité in Espagne du IVe au VIIe siècle*, London 1986; P. GRASSMANN, *Der Episkopat in Gallien im 5. Jh.* , Bonn 1977; E. GRIFFE, *L'épiscopat gaulois et les royautés barbares de 482 à 507*, in BLE 76 (1975), 261-284; P. HEATHER, *The Crossing of the Danube And the Gothic Conversion*, in GRBS 27 (1986), 289-318; E. JAMES, *Visigothic Spain*, New York 1980; A. KELLAUTZ, *Orient und Okzident am Ausgang des VI. Jh. Johannes, Abt von Biclarum, Bischof von Gerona, der Chronist des westgotischen Spaniens*, in Byz 12 (1983), 463-506; P. D. KING, *Law And Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972; L. NAVARRA, *Leandro di Siviglia. Profilo storico-letterario*, Roma 1987; K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Einrichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlin 1967; K. SCHÄFERDIEK, *Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reiches*, in JAC 33 (1990), 36-52.

§ 43.2-3: M. PAVAN, *La politica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*, Roma 1964; H. WOLFRAM, *Geschichte der Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jh.*, München 1979.

§ 43.3: G. ALBERT, *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.*, Paderborn 1984; T. S. BURNS, *A History of the Ostrogoths*, Bloomington 1984; T. S. BURNS, *The Ostrogoths. Kingship And Society*, Wiesbaden 1980; W. ENSSLIN, *Theoderich der Große*, München 1947; H. LÖWE, *Theoderich der Große und Papst Johann I*, in HJ 72 (1953), 83-100; K. SCHÄFERDIEK, *Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof*, in ZKG 90 (1979), 251-291.

§ 43.4: G. P. BOGNETTI, *L'età longobarda*, 4 voll., Milano 1966-1968; G. DE ROSA, *Gregorio Magno e Agilulfo,* Napoli 1970; S. C. FANNING, *Lombard Arianism Reconsidered,* in «Speculum» 56 (1981), 241-258; O. GIORDANO, *L'invasione longobarda e Gregorio Magno*, Bari 1970; J. JARNUT, *Geschichte der Langobarden*, Stuttgart 1982; W. MENGHIN, *Die Langobarden. Archäologie und Geschichte*, Stuttgart 1985.

§ 43.5: L. BÖHM, *Geschichte Burgunds*, Stuttgart 1971; O. PERRIN, *Les Burgondes. Leur histoire, des origines à la fin du premier royaume (534)*, Neuenburg 1968.

§ 43.6: H.-J. DIESNER, *Die Auswirkungen der Religionspolitik Thrasamunds und Hilderichs*

auf Ostgoten und Byzantiner, Berlin 1967; H.-J. DIESNER, *Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang*, Stuttgart 1966; C. COURTOIS, *Les Vandales en d'Afrique*, Paris 1965²; L. J. VAN DER LOF, *Der Fanatische Arianismus der Vandalen*, in ZNW 64 (1973), 146-151.

§ 43.7: F. BEISEL, *Studien zu den fränkisch-römischen Beziehungen. Von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 6. Jh.*, Idstein 1987; R. VAN DAM, *Leadership And Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985; E. EWIG, *Spätantikes und fränkisches Gallien*, München 1979; E. EWIG, *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart 1988; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, vol. 2: *L'Église des Gaulers au 5e siècle. L'Église et les Barbares. La hierarchie ecclésiastique*, Paris 1966; M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien*, München 1976; M. HEINZELMANN, *L'aristocratie et les évêchés entre Loire et Rhin, jusqu'a la fin du VIIe siècle*, in RHEF 66 (1976), 75-90; E. JAMES, *The Franks*, Oxford 1988; R. W. MATHISEN, *Ecclesiastical Factionalism And Religious Controversy in Vth Century Gaul*, Washington 1989; C. PIETRI, *Remarques sur la christianisation du nord de la Gaule (IVe-VIe siècle)*, in RNord 66 (1984), 55-68; O. PONTAL, *Die synoden im Merowingerreich*. Paderborn 1986; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum in Frankenreich*, München/Wien 1988²; K. SCHÄFERDIEK, *Chlodwig*, in TRE 8 (1981), 1ss.; K. SCHÄFERDIEK, Franken, in TRE 11 (1983), 330-335; K. SCHÄFERDIEK, *Remigius von Reims. Kirchenmann einer Umbruchszeit*, in ZKG 94 (1983), 256-278; R. SCHNEIDER, *Das Frankenreich*, München 1990²; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford 1983; K. F. WEINER, *Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du nord-est de la Gaule*, in RHEF 66 (1976), 45-73; R. WEISS, *Chlodwigs Taufe: Reims 508. Versuch einer neuen Chronologie für die Regierungszeit des ersten christlichen Frankenkönigs unter Berücksichtigung der politischen und kirchlich-dogmatischen Probleme seiner Zeit*, Bern 1971; E. ZÖLLNER, *Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts*, München 1970.

§ 44. La Chiesa presso i celti e gli anglosassoni sulle isole britanniche

Adamnano, *Vita Columbaei*: A. O. ANDERSON, t trad. ingl., Oxford 1991.
Anonimo, *Historia Brittonum III. The Vatic. Recension*: D. N. DUMVILLE, t, Cambridge 1985.
Beda il Venerabile, Historia eccl. gentis Anglorum: G. SPITZBART, t trad. ted., Darmstadt 1982; B. COLGRAVE – R. A. B. MYNORS, t trad. ingl., Oxford 1969.
Gildas, *De excidio Britanniae*: T. MOMMSEN, t, 1898 (MGH.AA 13).
Patrizio, *Confessio, Epistula ad milites Corotici*: R. P. C. HANSON – C. BLANC, t trad. franc. c, 1978 (SC 249); L. BIELER, t, in «Classica et Medievalia» 11 (1950), 1-150; L. BIELER, trad. ingl., 1963 (ACW 17); A. W. HADDAN – W. STUBBS, *Councils And Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain And Ireland*, 1869-1873, rist. Oxford 1981.

1. Deromanizzazione dell'Inghilterra

Presso i britanni il cristianesimo aveva trovato sotto il dominio romano una modesta diffusione (§ 12,3). La Chiesa insulare non fu certamente molto diversa da quella sul continente. Al sinodo di Arles (314) furono presenti tre vescovi provenienti dalla Britannia. Vescovi britannici presero parte anche al sinodo di Rimini del 359, dove si lamentarono della loro povertà (Sul-

picio Severo, *Chron.* II 41,3). Nel 384 arrivò a Roma, proveniente dall'isola, Pelagio (§ 56).

Dopo il 450 ebbe inizio con l'invasione degli anglosassoni la deromanizzazione della Britannia. I britanni vennero respinti verso la parte occidentale dell'isola e con essi anche il cristianesimo romano-britannico. Le prime tracce di una cristianizzazione degli anglosassoni si trovano nel Kent: Il re Etelberto aveva sposato (prima del 589) la principessa merovingia Berta, con la quale il cristianesimo entrò nella corte di Canterbury. La regina aveva portato con sé un «vescovo di corte»; l'antica chiesa di S.Martino venne sistemata per ospitarvi le funzioni religiose (Beda, *Hist.* I 26).

2. Cristianesimo irlandese

Mentre i cristiani britanno-romani erano ormai confinati nel loro isolamento, il cristianesimo riuscì a prender piede saldamente in Irlanda e Scozia. L'Irlanda non era mai stata conquistata dai romani e non era stata toccata neppure dalla trasmigrazione dei popoli. Attorno al 430 il papa Celestino I (422-432) inviò come vescovo in Irlanda il diacono Palladio per combattervi i pelagiani (Prospero, *Chronicon*, all'anno 431; *Contra coll.* 21). Come missionario e fondatore della chiesa irlandese viene considerato tuttavia **san Patrizio**. Egli proveniva dal cristianesimo britanno-romano ed aveva conosciuto l'isola come prigioniero; dopo il suo ritorno in patria divenne chierico, si trattenne a lungo in Gallia e intorno al 432, dopo essere stato consacrato vescovo nella sua patria, si recò nuovamente in Irlanda. Gli annali irlandesi datano l'inizio della sua attività missionaria al 431. La ricerca oscilla tra il 400 e il 460. Aiutato dai nobili del paese, egli poté costruire una Chiesa irlandese che nella sua organizzazione si appoggiò ai piccoli regni tribali. La sua sede vescovile fu certamente Armagh. Il suo modello fu probabilmente quello gallico, che favoriva la vita ascetica e monastica. Patrizio morì poco dopo il 460, dopo circa trent'anni di attività. Egli stesso ci ha lasciato il ricordo della sua vita e delle sue opere nella *Confessio,* che è un'autobiografia apologetica, e nella *Epistola ad milites Corotici.*

Soltanto nel secolo seguente la Chiesa irlandese divenne una «Chiesa monastica». I monaci dei numerosi monasteri legati alle varie tribù erano responsabili della cura delle anime. La giurisdizione ecclesiastica era nelle mani dell'abate, che per lo più era anche vescovo. Questa organizzazione ecclesiastica conferì alla Chiesa irlandese un carattere rigidamente ascetico. I monasteri divennero centri di formazione culturale e depositari di un proprio ideale monastico, che infine venne portato anche sul continente, quando i monaci irlandesi, per motivi ascetici che si esprimevano nella *peregrinatio propter Christum* («pellegrinaggio per amore di Cristo»), lasciarono la loro patria (§ 71.C 3).

3. Scozia

Come missionario tra i pitti di Scozia viene considerato san Ninian, che sul finire del IV sec. o all'inizio del V arrivò nel paese attraverso i confini settentrionali della Britannia romana e fondò una sede vescovile a *Candida Casa* (Whithorn, Galloway) (Beda, *Hist.* III 4). Questa iniziativa missionaria non sembra aver avuto un grande successo. Un successo più duraturo ebbero i monaci irlandesi, che giunsero in Scozia dall'Irlanda guidati da **Colomba** (il Vecchio, 521-597). Colomba era nato in una famiglia principesca d'Irlanda ed aveva ricevuto la sua formazione classica in un monastero irlandese; nel 563 si trasferì in Scozia con dodici compagni come *peregrinus pro Christo* («pellegrino per Cristo»). Qui fondò chiese e monasteri. Iona divenne il centro della sua attività monastica e missionaria, che egli condusse in stretto legame con le famiglie nobili predominanti. Grazie a Colomba il cristianesimo riuscì ad inserirsi nel tipico ordinamento sociale di irlandesi, scoti e pitti. La sua opera fu di fondamentale importanza per l'aspetto particolare della concezione ecclesiastica d'Irlanda e Scozia.

4. La cristianizzazione degli anglosassoni

L'evangelizzazione dell'Inghilterra anglosassone ebbe inizio verso la fine del VI sec. Attraverso la regina cattolica Berta esistevano già dei legami con i merovingi, ma l'impulso all'attività missionaria venne dal papa Gregorio I (*Ep.* VI 10), che nel 596 inviò in Inghilterra Agostino, priore del suo monastero romano di S. Andrea, insieme a quaranta monaci. Essi furono accolti nel 597 a Canterbury da Etelberto, la cui sovranità si estendeva su tutti e sette i regni d'Inghilterra. Il primo giugno del 597 il re si fece battezzare, a novembre Agostino venne consacrato vescovo ad Arles, e il giorno di Natale dello stesso anno diecimila sudditi del re del Kent ricevettero il battesimo (Beda, *Hist.* I 25-26; Gregorio, *Ep.* VIII 29). A ciò dovette seguire l'assetto dell'organizzazione ecclesiastica (che utilizzò certamente l'antica amministrazione britanno-romana): due arcivescovati, a Canterbury e a York, e diversi vescovati. Venne intensificata la missione, e a tale scopo Gregorio intervenne specialmente presso la coppia regale (*Ep.* XI 35) e diede precise istruzioni all'arcivescovo Agostino (*Ep.* XI 56, la cosiddetta «istruzione missionaria»). L'attività missionaria continuò a dipendere dal favore e dall'incoraggiamento dei re. Soltanto la conversione di una casa reale apriva ai missionari la strada nei vari regni d'Inghilterra.

Ciò si rivelò vero specialmente per il regno di Northumbria, per il quale fu responsabile Paolino, arcivescovo di York. Quando cadde in battaglia il re cristiano Edwin (617-632) e il re pagano Penda di Mercia allargò la sua sfera d'influenza, si ebbe anche il crollo della missione romana. I re Osvaldo (633-641) e Oswiu (641-670) incoraggiarono di nuovo la cristianizzazione e fecero venire missionari irlandesi nel paese (Aidano da Lindisfarne, m. 652).

Dal nord si diffuse infine una Chiesa d'impronta irlandese, mentre nel sud agiva la Chiesa romana di Agostino, rafforzata da attività missionarie promosse dal regno dei merovingi. Le due diverse concezioni di Chiesa s'intersecavano e si scontravano reciprocamente con le loro forme diverse di vita cristiana (vi erano differenze soprattutto nella data della Pasqua e nelle strutture dell'organizzazione ecclesiastica), pur senza arrivare ad aperte ostilità. Nel sinodo di Whitby, celebrato nel 664, le questioni ecclesiastiche vennero risolte nel senso della forma romana. Ne fu il patrocinatore l'arcivescovo di York Vilfredo; il re Oswiu aderì e si dichiarò pronto a seguire le istruzioni di san Pietro, «il portinaio del cielo» (Beda, *Hist.* III 25). Dietro il sinodo di Whitby vi sono tensioni, sintomatiche per la storia dei primi tempi della chiesa inglese, tra i capi delle varie tribù e le famiglie reali; occasione immediata per il sinodo potrebbero essere state certe divergenze tra il re Oswiu e il figlio Egfrido. Le risoluzioni di Whitby assicurarono l'unità ecclesiastica dell'Inghilterra. Il compito di rafforzarla e di portarla a termine appartenne all'arcivescovo di Canterbury Teodoro, inviato in Inghilterra nel 667 dal papa Vitaliano.

Bibliografia § 44: *Angli e sassoni al di qua e al di là del mare*, 2 voll., Spoleto 1986; M. W. BARLEY – R. P. C. HANSON (a cura di), *Christianity in Britain 300-700*, Leicester 1968; F. BYRNE, *The Ireland of St. Columba*, Dublin 1970; R. P. C. HANSON – H. MAYR-HARTING, *England I-II*, in TRE 9 (1982), 616-626; K. HUGHES – A. HAMLIN, *Celtic Monasticism*, New York 1981; G. JENAL, *Gregor der Große und die Anfänge der Angelsachsenmission (596-604)*, in SSAM 32 (1984), 793-875; J. MAC QUEEN, *St. Nynia*, Edinburgh 1961; H. MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon*, London 1991³; J. MORRIS, *The Age of Arthur. A History of the British Isles from 350 to 650*, London 1973; H. MYTUM, *The Origins of Early Christian Ireland*, London 1992; T. D. O'SULLIVAN, *The* «De excidio» *of Gildas. Its Authenticity And Date*, Leiden 1978: S. M. PEARCE (a cura di), *The Early Church in Western Britain And Ireland*, Oxford 1982; P. SALWAY, *Roman Britain*, London 1981; C. THOMAS, *Britain And Ireland in Early Christian Times A. D. 400-800*, London 1971; M. J. WALSH, *Askese V: Keltische und irische Askese*, in TRE 4 (1979), 225-229.

§ 44.1: M. GALLYON, *The Early Church in Northumbria*, Lavenham 1977; C. THOMAS, *The Early Christian Archaeology of North Britain*, London 1971.

§ 44.2: A. ANGENENDT, *Columbanus*, in TRE 8 (1981), 159-162; L. BIELER, *Irland. Wegbereiter des Mittelalters*, Lausanne 1961; L. BIELER, *St. Patrick And the Coming of Christianity*, London 1967; L. M. BITEL, *Isle of the Saints. Monastic Settlement And Christian Community in Early Ireland, A. D. 400-1200*, Ithaca 1990; B. BRADSHAW, *Irland*, in TRE 16 (1987), 273-287; R. P. C. HANSON, *Saint Patrick. His Origins And Career*, Oxford 1968; K. HUGHES, *Early Christian Ireland. Introduction to the Sources*, Ithaca 1972; H. LÖWE (a cura di), *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter*, 2 voll., Stuttgart 1982; C. LOS, *Keltentum. Untergang und Auferstehung. Die altirische Kirche*, Stuttgart 1977; J. T. MC NEILL, *The Celtic Churches. A History A. D. 200 to 1200*, Chicago 1974; P. NÍ CHATÁIN – M. RICHTER (a cura di), *Irland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission/Ireland And Christendom. The Bibel And the Missions*, Stuttgart 1987; P. NÍ CHATÁIN, *Columba*, in TRE 8 (1981), 156-159; R. SHARPE, *Keltische Kirchen*, in TRE 18 (1989), 85-92.

§ 44.4: P. SIMS-WILLIAMS, *Religion And Literature in Western England 600-800*, Cambridge 1990; F. PRINZ, *Zum fränkischen und irischen Anteil an der Bekehrung der Angelsachsen*, in ZKG 95 (1984), 315-336; H. VOLLRATH, *Die Synoden Englands bis 1066*, Paderborn 1985; M. J. WHITTOCK, *The Origins of England, 410-600*, London 1986.

§ 45. La concorrenza dell'islam

Giovanni di Damasco, «Scritti sull'islam»: D. J. SAHAS, t trad. ingl., Leiden 1972; R. LE COZ, t trad. franc. c, 1992 (SC 383).

1. La comparsa di Maometto

Mentre il cristianesimo si diffuse nei paesi germanici dell'occidente, dovette invece subire gravi perdite nei territori orientali delle sue origini. Al confine orientale dell'Impero Romano si profilò un cambiamento di portata storica mondiale che restrinse l'impero bizantino allo spazio costituito da Grecia e Asia Minore.

Questo taglio netto nella storia dell'Impero Romano e del cristianesimo è legato al nome del profeta Maometto, «il lodatissimo» (ca. 570/580-632), e alla sua nuova religione, l'islam. Il fondatore di questa religione era originario dell'Arabia (La Mecca) e si presentò a partire dal 610 come profeta di un rigido monoteismo. Egli conosceva sia il giudaismo che il cristianesimo, che da diverse tribù arabe era stato abbracciato in parte nella forma monofisita, in parte in quella nestoriana. Nella sua missione come messaggero dell'Unico Dio, egli voleva condurre gli arabi alla verità della pura fede in un unico Dio e riunirli sulla base di questa fede. Soltanto dopo il 622, dopo la sua emigrazione (in arabo *higra*, «egira», inizio dell'era musulmana) a Yathrib, la futura Medina, venne riconosciuto nella sua pretesa di guida religiosa e politica. La sua comparsa a Medina coincise con l'inizio dell'ultima guerra tra bizantini e persiani (622-628). L'imperatore Eraclio sconfisse infine il re di Persia Cosroe II e lasciò quindi un impero persiano indebolito. Durante la guerra le tribù arabe legate ai due imperi si staccarono dai rispettivi patroni; la fine della guerra, con i suoi problemi economici, e gli errori politici nei confronti delle tribù arabe alleate, favorirono il movimento di unificazione e le tendenze espansionistiche di Maometto.

2. La diffusione dell'islam

Dopo la morte di Maometto, i suoi successori ne proseguirono le spedizioni di conquista. Il messaggio religioso risultò legato in maniera inseparabile al predominio politico. Sollecitate alla «guerra santa» (*gihad*), che doveva essere condotta contro tutti gli infedeli (non-musulmani), per sottometterli politicamente, le tribù arabe si lasciarono riunire sotto i califfi (i «vicari», successori di Maometto). Dopo la battaglia del fiume Yarmuk [affluente del Giordano] (20 agosto 636), il califfo Omar (634-644) conquistò la Siria bizantina; nel 638 cadde Ge-

rusalemme, nel 639/640 la Mesopotamia, nel 640 Alessandria; veniva aperta, così, la strada verso l'Egitto e il Nordafrica; nello stesso anno gli arabi conquistarono l'Armenia e nel 698 Cartagine. Alla fine del VII sec. la carta del Mediterraneo mostra a sud e ovest un territorio chiuso sotto il dominio arabo. L'antica unità dello spazio mediterraneo era finalmente spezzata. Sul *mare nostrum* si fronteggiavano ormai due culture contrapposte e reciprocamente ostili.

3. I cristiani sotto gli arabi

Dal loro territorio centrale dell'Arabia i musulmani cacciarono gli ebrei e i cristiani. Nei paesi conquistati il giudaismo e il cristianesimo, in quanto «religioni del libro», rimasero ufficialmente consentiti. Per le chiese monofisite e nestoriane la conquista fu inizialmente una liberazione dalle misure persecutorie e repressive dell'ortodossia politica. Con l'accettazione del dominio il rapporto tra conquistatori e conquistati veniva stabilito in maniera sopportabile. In quale misura le regolamentazioni (libero esercizio della religione in cambio del pagamento di un'imposta personale) fossero rispettate dipendeva ampiamente dai governatori arabi nei paesi conquistati. Una testimonianza per il modo di vivere e di comportarsi dei cristiani sotto gli arabi ci viene fornita da **Giovanni di Damasco** (675-754), che interpretò l'islam come eresia e gli assegnò quindi un posto nella storia delle eresie (*Lib. de haer.* 100). Vi sono inoltre notizie isolate di vessazioni, di occasionali conversioni forzate ed anche di martirii, soprattutto sotto i califfi 'Abd al-Malik (685-705) e Omar II (717-729) a Damasco.

I cristiani divennero nella società una minoranza che doveva sottostare alla cultura araba e persiana, altamente sviluppata. Continuarono certamente ad esistere gli antichi patriarcati di Alessandria e Antiochia, ma essi furono sostituiti sempre di più dal patriarca di Costantinopoli. Dalla loro situazione di scarsa importanza le Chiese cristiane uscivano ancora quasi esclusivamente in certe occasioni nelle quali potevano essere motivo di tensione politica tra bizantini e arabi.

Prospetto cronologico: l'epoca della trasmigrazione dei popoli

	Occidente	Oriente
306-337	**Costantino I**	Fine III / inizio IV sec.: sotto Tiridate III il cristianesimo diventa in **Armenia** religione di Stato Frumenzio evangelizza l'**Etiopia** Santa Nino/Nune evangelizza la **Georgia** 309-379, **Sapore II di Persia**: persecuzioni dei cristiani

	Occidente		Oriente
337-361	**Figli di Costantino**: dal 350 **Costanzo II**		
341	L'**ostrogoto Ulfila** viene consacrato vescovo (m. 383)		
364-375	**Valentiniano I**	364-378	**Valente**
375	Gli **unni** travolgono gli alani e ostrogoti		
376	**Tervingi** e altri germani attraversano il Danubio		
		378	Sconfitta di **Valente** contro i germani presso Adrianopoli
375-383	**Graziano**	379-395	**Teodosio I**
380	Insediamento di **goti** in Pannonia		
382	Patto con **goti** tervingi		
383-392	**Valentiniano II**, Generale **Bauto (franco)** dal 387 **Arbogaste (franco)**		
392	**Eugenio come usurpatore** sotto **Arbogaste**		
394	Vittoria di Teodosio contro Eugenio sul Frigido		
395-423	**Onorio**	395-408	**Arcadio**
395-408	Il **vandalo Stilicone** capo supremo dell'esercito		
401	**Visigoti** sotto **Alarico** in marcia verso l'Italia		
406	**Burgundi** sul Basso Reno		
		408-450	**Teodosio II**
409	Insediamento dei **suebi** in Galizia		
410	**Sacco di Roma**		Concilio di Seleucia-Ctesifonte in **Persia**
411	Regno dei **vandali** in Gallia e Spagna		
418	**Visigoti** fondano un regno in Aquitania		
		420-428	**Bahram V di Persia:** persecuzioni contro i cristiani
424-455	**Valentiniano III**		
429-454	Il **pannonio Ezio** capo supremo dell'esercito		
429	I **vandali** invadono il Nordafrica sotto **Genserico** (428-477)		
	Vengono perseguitati ripetutamente i cattolici		
	Tra 400 e 460 cristianizzazione dell'**Irlanda** attraverso **Patrizio**		
437-454	Incursioni degli unni nelle regioni del corso medio del Reno, in Tracia, Italia sotto **Attila** (445-453)		

	Occidente		Oriente
	Burgundi si trasferiscono nel territorio tra il Giura, il Rodano e i vosgi		
440-461	**Papa Leone I**		
		450-457	**Pulcheria e Marciano**
455-472	Generale **Ricimero (suebo)**		
457-461	**Maioriano**	457-474	**Leone I**
473	**Ostrogoti** abbandonano Pannonia		
		474-491	**Zenone** l'Isaurico
476	**Fine dell'Impero d'Occidente**: **Odoacre** assume il potere		
		486	Concilio di Seleucia-Ctesifonte: **Persia**: la Chiesa persiana diventa nestoriana
489	**Ostrogoti** calano in Italia		
493	Vittoria dell'ostrogoto **Teodorico** (471-526) su Odoacre (cosiddetta «battaglia dei corvi») Dal 497 Teodorico è riconosciuto come sovrano d'Italia		
482-511	**Clodoveo**, re dei **franchi**, conquista tutta la Gallia , vince gli alamanni e i visigoti		
		491-518	**Anastasio**
498	Battesimo di **Clodoveo**		
507	Vittoria dei **franchi** sui **visigoti**: visigoti si ritirano verso la Spagna		
		518-527	**Giustino I**
521-597	**Monaci irlandesi** sotto **Colomba il Vecchio** cristianizzano la Scozia		
		527-567	**Giustiniano I** e **Teodora**
		529-534	Pubblicazione del *Codex Iustinianus*
		533-552	Bizantini sotto Belisario e Narsete riconquistano Africa (dai **vandali**) e Italia (dagli **ostrogoti**) Evangelizzazione della **Nubia**
534	**Franchi** conquistano Turingia e terre dei burgundi		
536-545	**Franchi** conquistano Provenza, Rezia, Liguria, terre del Norico e dei veneti		
546	**Longobardi** occupano la Pannonia		
550-560	**Suebi** diventano cattolici		
		565-578	**Giustino II**
568	**Longobardi** occupano territori dell'Italia e diventano in Italia settentrionale la potenza predominante (fino al 774)		

Occidente		Oriente	
		ca. 570/580-632	**Maometto**
		610-641	**Eraclio**, assume per primo il titolo di *basileus*
586-601	**Reccaredo**, re dei **visigoti**, abbraccia la fede nicena 589 Concilio di Toledo Azione di Leandro di Siviglia		
591-615/616	**Agilulfo**, re dei longobardi, sposa **Teodolinda** Conversione al cattolicesimo		
590-604	**Papa Gregorio I**		
Fine VI sec.	Cristianizzazione degli **anglosassoni**		
		610	Comparsa di **Maometto**
dal 635			diffusione dell'**islam** in oriente
664	**Sinodo di Whitby**, Inghilterra: risoluzione delle questioni ecclesiastiche con adeguamento a Roma		

Bibliografia § 45: J. BERTUEL, *L'Islam. Ses veritables origines. Un predicateur à la Mecque. Essai critique d'analyse et de synthèse*, 2 voll., Paris 1981; C. CAHEN, *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*, Frankfurt 1968; F. M. DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981; N. ELISSÉEFF, *L'Orient musulman au moyen age, 622-1260*, Paris 1977; G. FINAZZO, *I Musulmani e il Cristianesimo. Alle origini del pensiero islamico (secoli VII-X)*, Roma 1980; G. E. VON GRUNEBAUM, *Der Islam in seiner klassischen Epoche, 622-1258*, Zürich/London 1966; P. E. HÜBINGER (a cura di), *Bedeutung und Rolle des Islam beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter*, Darmstadt 1968; B. LANDRON, *Les relations originelles entre chrétiens de l'Est (Nestoriens) et Musulmans*, in ParOr 10 (1981/1982), 191-222; B. LEWIS, *Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel*, 2 voll., Zürich/München 1981/1982 (ingl. 1974); R.-J. LILIE, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im VII. und VIII. Jh.*, München 1976; E. RABBATH, *Les chrétiens dans l'Islam des premiers temps*, Beirut 1980; A. SCHALL, *Islam – Religionsgeschichtlich*, in TRE 16 (1987), 315-336; M. A. SHABAN, *Islamic History, A. D. 600-750. A New Interpretation*, London 1971; J. SHAHID, *Rome And the Arabs. A Prolegomenon to the Study of Byzantium And the Arabs*, Washington 1984; C. J. SPEEL, *The Disappearance of Christianity from North Africa in the Wake of the Rise of Islam*, in ChH 29 (1960), 379-397; W. M. WATT – A. T. WELCH, *Der Islam*, vol. 1: *Mohammed und die Frühzeit, islamisches Recht, religiöses Leben*, Stuttgart 1980.

§ 45.1: M. COOK, *Muhammad*, Oxford 1983; J. KUBERSKI, *Mohammed und das Christentum. Das Christentum zur Zeit Mohammeds und die Folgen für die Entstehung des Islam*, Bonn 1987; M. S. SEALE, *Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London 1964; W. M. WATT, *Muhammad. Prophet And Statesman*, London 1961.

§ 45.2: H. KENNEDY, *The Prophet And the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the VIth to the XIth Century*, London 1986; M. LOMBARD, *L'Islam dans sa première grandeur (VIIIe-XIe siècles)*. Paris 1971; R. MANTRAN, *L'expansion musulmane (VIIe-XIe siècles)*, Paris 1969.

§ 45.3: B. AHMAD, *Muhammad And the Jews. A Re-Examination*, New Delhi 1979; G. R. HAWTING, *The First Dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate A. D. 661-750*, London 1986; A. T. KHOURY, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn 1969; D. J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The «Heresy of the Ishmaelites»*, Leiden 1972; A. S. TRITTON, *The Caliphs And Theirs Non-Muslim Subjects. A CriticalStudy of the Covenant of Umar*, London 1970.

VIII. Sviluppo dottrinario: dottrina trinitaria, cristologia, dottrina sulla grazia. Eresie e scismi concomitanti

§ 46. I temi teologici centrali

Sulla professione di fede nell'unità e trinità di Dio e sull'incarnazione del Verbo, che costituisce ancora oggi la base e l'elemento distintivo della fede cristiana, si accesero nel IV e nel V secolo violente controversie. Le discussioni ebbero luogo in sinodi e concili (§ 64), in dialoghi di contenuto religioso, scritti polemici, omelie e trattati teologici. La teologia patristica giunse all'apice e numerosi scritti di questo tempo erano destinati ad avere un'ampia influenza sulla storia della teologia e della Chiesa. Le questioni teologiche riguardarono quasi ogni sfera della vita cristiana ed ecclesiastica, mentre i processi attraverso i quali si cercava di chiarire e risolvere problemi filosofici e teologici risultarono tanto più aggravati dal fatto di essere coinvolti anche in lotte per il potere politico. Si assistette continuamente ad episodi di corruzione e di slealtà, a liti esasperate, a decisioni arbitrarie d'inviare in esilio e ad eccessi di violenza.

Furono soprattutto tre i problemi teologici sui quali si alimentarono le discussioni.

– Durante i primi secoli il mistero **dell'Unità e Trinità di Dio** era stato considerato ed esposto dal punto di vista della storia della salvezza: il Padre si rivelava attraverso il Figlio nello Spirito Santo. Come concetto centrale servì quello di *oikonomia.*

La posizione del Figlio nei confronti del Padre venne descritta sostanzialmente in termini funzionali: il Logos venne considerato come mediatore della creazione e della rivelazione, come maestro e intermediario di ciò che è veramente buono e divino. Formulazioni di tipo subordinaziano, e quindi certe concezioni che proponevano una subordinazione del Figlio nei confronti del Padre, erano di uso corrente e non venivano considerate eretiche, almeno nella misura in cui non risultavano legate ad ulteriori limitazioni (cf § 32).

Nel IV sec. il piano ontologico passò al centro dell'attenzione. Complementare al concetto di *oikonomia* divenne quello di *theologia:* in che modo va inteso il rapporto tra Padre e Figlio, o tra Padre, Figlio e Spirito **all'interno** della Trinità? In che modo Unità e Trinità si possono pensare in un tale nesso ontologico che ne impedisca la reciproca eliminazione?

Erano in concorrenza soprattutto due idee fondamentali: da una parte c'erano modelli che proponevano gradi diversi, nei quali il sommo Dio increato e il mondo creato materiale venivano

connessi attraverso piani esistenziali o ipostasi differenti; dall'altra parte c'era l'idea secondo la quale il divario tra la pura spiritualità di Dio e la materialità della creazione non poteva essere colmato attraverso costruzioni sussidiarie, poiché queste distruggevano l'Unità e l'Onnipotenza assoluta di Dio.

Il conflitto venne provocato dalle teorie di Ario. La soluzione del Concilio di Nicea non riuscì inizialmente ad essere persuasiva sul piano teologico, cosicché il conflitto tra «niceni» e «ariani» delle più varie sfumature condizionò le attività teologiche e di politica ecclesiastica dei decenni seguenti, fino a quando, dopo i lavori preparatorii dei cosiddetti neo-niceni, non fu trovato nel Concilio di Costantinopoli del 381 un consenso ampiamente accettato anche per la divinità dello Spirito Santo (§§ 47-49).

– La questione teologica trinitaria circa la divinità del Figlio sollevò necessariamente anche quella cristologica circa il **rapporto tra divinità e umanità in Gesù Cristo.** Soluzioni estreme come il docetismo o l'adozianismo erano state respinte già nei primi secoli (CF §§ 28,2;32,2). Ma con l'approfondimento della teologia trinitaria si pose il problema, tanto più urgente, del modo di pensare un' antropologia cristologica.

La prima cristologia elaborata nel IV sec. fu allora anche un tentativo di difendere l'*homoousios* niceno: Apollinare sviluppò la sua cristologia rifiutata come eretica per salvare la divinità di Cristo (§ 53). La presa di posizione contro l'arianesimo o contro arianesimo e apollinarismo condusse nelle scuole teologiche d'Alessandria e d'Antiochia a concezioni cristologiche differenti, per la giustificazione delle quali ci furono nella prima metà del V sec. aspre contese.

Le controversie non trovarono con il Concilio di Calcedonia del 451 una conclusione definitiva (§§ 54-55). Intere regioni orientali della Chiesa si staccarono e sussistono in parte ancora oggi come chiese monofisite o nestoriane. Attorno ad alcuni problemi riguardanti la dottrina delle due nature (la questione sulla volontà divina ed umana di Gesù Cristo e sulla sua *energeia*, o modo di agire) si ebbero fino al VII sec. posizioni contrastanti, che portarono tra l'altro al *monotelismo* e al *monenergetismo* (§§ 58-60).

– La Chiesa latina fu meno interessata dagli inizi delle discussioni trinitarie e cristologiche e dalle loro alte speculazioni teologico-filosofiche. Essa venne coinvolta nei conflitti e diede il suo contributo anzitutto nel modo autonomo di recepire i problemi e in una chiara mediazione orientata in senso biblico o biblicistico.

Ilario di Poitiers scrisse la sua opera antiariana *De Trinitate* sotto l'influenza della teologia orientale, da lui conosciuta durante il suo esilio. I trattati di Ambrogio *De fide* e *De Spiritu Sancto* rappresentano una mediazione della teologia di Origene, Basilio di Cesarea e Didimo. L'unico abbozzo sistematico autonomo per una teologia trinitaria è quella offerto da Agostino all'inizio del V sec. (cf §§ 49,3; 76,4).

L'interesse degli occidentali sembra essersi concentrato più sulla posizione degli uomini di fronte a Dio e nel mondo: ne sono indizio già le discussioni sviluppatesi con motivazioni ecclesiologiche sulla penitenza e la posizione dei peccatori durante i primi secoli; lo dimostrano più che mai la lotta con la chiesa donatista in Nordafrica (§ 52) e soprattutto le controversie sulla dottrina della grazia. La questione circa il **rapporto tra libertà umana e grazia divina** riflette in certo modo il problema cristologico, riferito agli uomini. Ai primi violenti scontri tra Agostino e Pelagio seguirono negli anni successivi ulteriori controversie e diversi modelli di compromesso che si è soliti raggruppare sotto il nome di semipelagianismo.

In connessione con queste discussioni centrali e i loro sviluppi nella teologia della Chiesa antica si ebbero altre numerose controversie che talvolta furono soltanto di ambito locale, ma talvolta riuscirono a turbare altri circoli ecclesiastici. La loro importanza per la vita della Chiesa nella sua interezza, per le varie forme di spiritualità cristiana e per le diverse questioni teologiche non può essere sottovalutata (§ 50).

Bibliografia: T. E. GREGORY, Vox Populi. *Popular Opinion And Violence in the Religious Controversies of the Vth Century A. D.*, Columbus 1979; B. STUDER, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale, secoli IV e V*, Roma 1989.

§ 47. Ario e il Concilio di Nicea del 325

B. NEUNIER – B. SESBOÜÉ, *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IV siècle*, trad. franc., Paris 1993.

Scritti ariani: G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, t, 1934-1935 (GCS Ath. 2); (l'opera verrà citata in seguito in questo modo: Opitz, Urk.); J. LIÉBAERT, *Deux homélies anoméennes sur l'octave de Pâque*, t trad. franc. c, 1969 (SC 146).

Atanasio: cf § 75,2a.

Asterio, *Fragmenta*: M. VINZENZ, t trad. ted. c, Leiden 1993 (VigChr Suppl. 20). *Hom. Ps.*: M. RICHARD, t, Oslo 1956.

Simboli: G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, t, Roma/Freiburg 1967; D. SPADA, *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*, trad. it., Roma 1988.

1. La teologia di Ario

Ario, originario della Libia, divenne diacono ad Alessandria e infine prete. Sotto il vescovo Alessandro d'Alessandria (312-328) esercitò il ministero nella chiesa alessandrina di Bàucalis e gli vennero affidate specialmente la catechesi e

la predicazione (Epifanio, *Pan.* 68,4,2; 69,1,2; Socrate, *H. E.* V 22; Teodoreto, *H. E.* I 2,9). Ario venne considerato teologo capace e zelante, come «eminente dialettico» (Sozomeno, *H. E.* I 15,3). Ci sono rimasti di lui solo pochi scritti: lettere al vescovo Eusebio di Nicomedia (intorno al 318; Opitz, Urk. 1), al vescovo Alessandro d'Alessandria (intorno al 320; Opitz, Urk. 6) e all'imperatore Costantino (327; Opitz, Urk. 30). Tutti i tentativi di ricostruire la sua dottrina, inoltre, fanno riferimento esclusivo alle testimonianze frammentarie e almeno in parte polemicamente distorte di Alessandro e Atanasio d'Alessandria. L'autenticità dei frammenti di *Thalia* («Banchetto»), un misto di prosa e di poesia, che ci sono stati tramandati da Atanasio (*De syn.* 15; *Contra Ar.* I 5-6.9), continua ad essere messa in dubbio.

La sua provenienza teologica non è quindi indiscussa. Sicuramente egli si trovò inserito nella tradizione della teologia alessandrina, che mostrava un'evidente impronta origenista, e subì in misura notevole l'influsso del medio e nuovo platonismo. Ulteriori dipendenze sono difficilmente dimostrabili.

Dal fatto che Eusebio di Nicomedia lo abbia definito come «seguace di Luciano» (Opitz, Urk. 1,1) si è voluta dedurre una sua appartenenza alla cosiddetta scuola antiochena, che si presume fondata da Luciano d'Antiochia. Quest'ultimo, così, è stato considerato come il maestro di Ario e come colui che in certo senso ne avrebbe già anticipate le teorie. Le prove per una simile opinione, tuttavia, non reggono a un esame critico. L'esistenza di una scuola teologico-esegetica in Antiochia, per altro, si può dimostrare soltanto a partire della metà del IV secolo. Il poco che si conosce sulla teologia di Luciano è troppo generico perché se ne possano dedurre rapporti concreti. Che Luciano abbia redatto la seconda formula antiochena, è una tradizione di epoca tarda. I tentativi di attribuire a Luciano una recensione della Bibbia sono tutti falliti.

Certamente prima del 318, Ario cominciò a esporre la sua propria teologia, che parte dall'assoluta trascendenza, immutabilità e inalterabilità di Dio. Egli separava nettamente Dio-Padre da Dio-Figlio. Per lui, vero Dio sarebbe soltanto il Padre ingenerato (ἀγέννητος), il Figlio apparterrebbe alle creature e non sarebbe eterno: «Ci fu un tempo in cui egli [il Logos] non era» (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, Atanasio, *Contra Ar.* I 5). Al massimo egli potrebbe essere detto solo in senso figurato come generato da Dio; egli sarebbe stato creato dal Padre dal nulla prima dei tempi (πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων, Opitz, Urk. 1,4 ecc.), ma sarebbe stato tuttavia la prima e la prediletta fra tutte le creature (κτίσμα, ποίημα) (*Prv* 8,22), definito dal Padre come Figlio. In quanto creato per primo, egli è per Ario intermediario e strumento (ὄργανον) di Dio, assolutamente trascendente, nell'opera della sua creazione.

Ario incontrò in Alessandria un notevole interesse, ma suscitò anche obiezioni. Era impossibile raggiungere un accordo. Il vescovo Alessandro lo escluse insieme ai suoi seguaci, probabilmente nel 318 o 319, dalla Chiesa alessandrina (cf Opitz, Urk. 1; 4b).

2. L'allargamento della controversia

La controversia alessandrina si allargò così nella Chiesa orientale, poiché Ario trovò rapidamente degli appoggi. Offrirono il loro aiuto i cosiddetti «seguaci di Luciano», specialmente il vescovo Eusebio di Nicomedia e ben presto anche Eusebio di Cesarea (Opitz, Urk. 4b;7). Uno dei primi e più importanti teologi ariani fu Asterio il Sofista (originario della Cappadocia, m. dopo il 341), che nel suo *Syntagmation* (scritto prima del 325), di cui si hanno soltanto dei frammenti, elaborò gli argomenti teologici centrali.

Atanasio discusse, oltre che con Ario, soprattutto con Asterio, ed anzi nella *terza orazione* contro gli ariani esclusivamente con lui. Gli scritti di Atanasio rappresentano pressoché l'unica fonte per l'opera quasi completamente perduta del dotto scrittore della Cappadocia. Il corpus di commenti e omelie sui salmi, edito da M. Richard, potrebbe essere attribuito anche a un altro Asterio vissuto tra la fine del IV sec. e l'inizio del V (cf W. Kinzig).

Nel 320 venne celebrato, presieduto da Eusebio di Nicomedia, un **sinodo in Bitinia** che si espresse a favore di Ario e chiese la sua riammissione nella Chiesa d'Alessandro (Opitz, Urk. 5; 10; Sozomeno, *H. E.* I 15,10). Il vescovo Alessandro oppose un netto rifiuto (Opitz, Urk. 14; 15). Proprio in tale situazione di profonda spaccatura tra avversari e difensori di Ario Costantino trovò la Chiesa dopo la sua vittoria su Licinio nel 324. Anche se non conosceva l'importanza teologica delle discussioni, cercò egli stesso, inizialmente, di comporre la controversia. La sua politica religiosa tendeva a far regnare una piena concordia fra tutti coloro che servivano Dio, nella consapevolezza che dall'unità nella fede dipendeva anche il benessere dello Stato. Che si discutesse su tali «questioni prive d'importanza» egli non riusciva a capirlo (lettera ad Alessandro ed Ario; Opitz, Urk. 17). Il suo consigliere ecclesiastico-teologico, il vescovo Osio di Cordova (m. 357/358), doveva intervenire per una mediazione.

Un **sinodo ad Antiochia** (cf Opitz, Urk. 18; fine del 324 o inizio del 325) presieduto da Osio si espresse a favore di Alessandro, condividendone ampiamente la posizione teologica (Opitz, Urk. 14; 18) e rinnovando la condanna di Ario e dei suoi seguaci, tra i quali Eusebio di Cesarea. Intanto l'imperatore aveva deciso di restaurare l'unità della Chiesa con un concilio generale. I vescovi dell'intero ecumene dovevano ritrovarsi a Nicea (l'odierna Iznik), nella residenza imperiale. L'imponente assemblea di circa 250-300 vescovi, che provenivano quasi esclusivamente dall'oriente (Roma era rappresentata da due presbiteri), si riunì probabilmente il 20 maggio del 325 nel 212 palazzo imperiale di Nicea. L'imperatore, che presumibilmente intervenne di persona ai dibattiti, si aspettava dal concilio la soluzione della questione ariana.

Dopo la condanna di Antiochia la fazione degli alessandrini risultava rafforzata. Essi persistettero intransingentemente nella loro posizione antiaria-

na. Anche Eustazio d'Antiochia e Marcello d'Ancira (§ 48,2) si erano espressi inequivocabilmente contro Ario. Il partito favorevole ad Ario era guidato dai due Eusebi, i vescovi di Nicomedia e di Cesarea, che sostenevano un punto di vista meno rigoroso di quello sostenuto dal prete accusato. La maggioranza dei partecipanti al concilio poté schierarsi su una posizione intermedia tra le due parti estreme.

3. La risoluzione di Nicea

Poiché non ci sono pervenuti atti e verbali del concilio, il suo svolgimento non può ricostruirsi con esattezza. Dal rapporto di Eusebio (*Vita Const.* III) e da altre notizie si può dedurre quanto serie e quanto vivaci fossero le discussioni che vi furono condotte. Il risultato dogmatico è compendiato nella professione di fede di Nicea. Il testo fondamentale fu probabilmente un simbolo usato nell'atto liturgico del battesimo, anche se non, come suggerisce il relativo passo di Eusebio (Opitz, Urk. 22,4), quello di Cesarea. Questo testo venne integrato e precisato in senso antiariano. Secondo tale testo si deve confessare che «il Figlio di Dio è della natura del Padre» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός), «che egli è Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della identica natura del Padre» (ὁμοούσιος τῷ Πατρί). Proprio questo termine tecnico (*homoousia* = «consustanzialità»), favorito dallo stesso imperatore (Opitz, Urk. 22,7; cf *Vita Const.* III 13), doveva diventare più tardi il punto controverso centrale.

La provenienza del concetto di *homoousios* è discussa: se gli studiosi furono propensi in passato ad accettare la tesi secondo cui con tale espressione si doveva definire positivamente l'unità numerica dell'essenza divina, oggi si fa strada l'opinione secondo cui per i padri si trattò innanzitutto di un acuto concetto contrapposto alle formulazioni di Ario, senza che il termine tecnico fosse stato realmente ponderato nelle sue conseguenze teologiche.

L'orientamento antiariano del Simbolo di Nicea venne sottolineato da un'appendice in cui le concise formulazioni dottrinali di Ario (creazione del Figlio nel tempo, dal nulla e di sostanza o essenza diversa da quella del Padre) venivano respinte e ogni difensore di queste tesi «veniva escluso dalla Chiesa cattolica ed apostolica». Ario non si sottomise, come non si sottomisero i suoi conterranei vescovi Secondo di Tolemaide e Teone di Marmarica. Essi furono scomunicati e poi esiliati dall'imperatore. Lo stesso provvedimento colpì Eusebio di Nicomedia e il vescovo locale Teognide. In tal modo sembrò che il pericolo fosse allontanato e che si fosse ottenuta l'unità della Chiesa: che i vescovi al termine delle loro discussioni fossero tutti «della stessa idea e della stessa opinione» (*Vita Const.* III 15).

Il concilio si occupò anche di tutta una serie di questioni che riguardavano la Chiesa in generale (festa e data della Pasqua, elezione del vescovo, articolazione territoriale della Chiesa, problemi penitenziali, ecc.). Venti canoni sancirono i risultati. La sua conclusione venne celebrata con una splendida festa: l'imperatore Costantino festeggiò i suoi venticinque anni di potere imperiale e invitò coloro che avevano preso parte al concilio a un banchetto. Eusebio, colpito dalla situazione dei vescovi, così diversa rispetto agli anni della persecuzione, descrive il tutto in toni di commossa celebrazione: « Si poteva quasi ritenere o supporre che ci si trovasse di fronte a un'immagine del regno di Cristo, che tutto fosse soltanto un sogno e non la realtà! » (*Vita Const.* III 15).

Il Concilio di Nicea non aveva certamente espresso, nella discussione con Ario e la teologia ariana, l'ultima parola. Rimaneva molto da chiarire, come si dovesse intendere, per esempio, l'« unità di natura », innanzitutto per il fatto che il concetto non si trova nella Sacra Scrittura. Le controversie decisive ebbero luogo nei decenni successivi. Soltanto negli anni Cinquanta del secolo il niceno sarebbe divenuto per i suoi difensori un evento d'incomparabile importanza: il « grande e santo sinodo dei trecentodiciotto padri » (con riferimento a Gn 14,14), il « responso divino »; soltanto ora il concetto di ὁμοούσιος divenne il pomo della discordia, la cui interpretazione provocò la divisione degli animi. I conflitti sulla confessione di fede di questo sinodo, che era praticata soltanto da pochi sostenitori dell'occidente e solo più tardi avrebbe avuto importanza ecumenica, provocarono anche la riflessione sulla natura e sul significato di un concilio e contribuirono alla costruzione di una teoria conciliare nella Chiesa antica (cf § 64).

Bibliografia § 47: G. BARDY, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et de son école*, Paris 1936; L. W. BARNARD, *The Antecedents of Arius*, in VigChr 24 (1970), 172-188; M. R. BARNES – D. H. WILLIAMS, *Arianism After Arius. Essays on the IV Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh 1993; W. A. BIENERT, *Das vornicaenische* homoousios *als Ausdruck der Rechtgläubigkeit*, in ZKG 90 (1979), 5-29; T. BÖHM, *Die Christologie des Arius*, St Ottilien 1991; T. BÖHM, *Einige Aspekte zur jüngeren Ariusforschung*, in MThZ 44 (1993), 109-118; E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, 2 voll., Paris 1972; F. DINSEN, Homoousios. *Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Kiel 1976; T. G. ELLIOTT, *Constantine And the Arian Reaction After Nicaea*, in JEH 43 (1992), 169-194; R. C. GREGG (a cura di), *Arianism. Historical And Theological Reassessments*, Philadelphia 1985; R. C. GREGG – D. E. GROH, *Early Arianism. A View of Salvation*, Philadelphia 1981; R. P. C. HANSON. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988; R. P. C. HANSON, *The Influence of Origen on the Arian Controversy*, in «Origeniana» 4 (1985), 410-423; R. M. HÜBNER, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums*, München 1979; C. KANNENGIESSER, *Arius And the Arians*, in TS 44 (1983), 456-475; J. T. LIENHARD, *The « Arian » Controversy. Some Categories Reconsidered*, in TS 44 (1983), 415-437; U. LOOSE, *Zur Chronologie des arianischen Streites*, in ZKG 101 (1990), 88-92; R. LORENZ, Arius judaizans? *Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979; R. LORENZ, *Die Christusseele im arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius*, in ZKG 94 (1983), 1-51; C. LUIBHÉID, *The Council of Nicaea*, Galway 1982; K. METZLER – F. SIMON, Ariana et Athanasiana. *Studien*

zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien, Opladen 1991; I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel*, Mainz 1964; F. RICKEN, *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*, in ThPh 53 (1978), 321-352; A. M. RITTER, *Arianismus*, in TRE 3 (1978), 692-719; A. M. RITTER, Arius redivivus? *Ein Jahrzwölft Arianismusforschung*, in ThR 55 (1990), 153-187; M. SIMONETTI, *Studi sull'Arianesimo*, Roma 1965; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; R. WILLIAMS, *Arius: Heresy And Tradition*, London 1987.

§ 47.1: G. C. STEAD, *The* Thalia *of Arius And the Testimony of Athanasius*, in JThS 29 (1978), 20-52.

§ 47.2: L. ABRAMOWSKI, *Die Synode von Antiochien 324-325 und ihr Symbol*, in ZKG 86 (1975), 356-366; D. L. HOLLAND, *Die Synode von Antiochien (324-325) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa*, in ZKG 81 (1970), 163-181; W. KINZIG, *In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms*, Göttingen 1990.

§ 47.3: H. VON CAMPENHAUSEN, *Das Bekenntnis Eusebs von Cäsarea (Nicäa 325)*, in ThPh 44 (1969), 321-341; O. SKARSAUNE, *A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)*, in VigChr 41 (1987), 34-54.

§ 48. Le controversie sulla confessione di Nicea e la vittoria sull'arianesimo

Aezio, *Syntagmation*: L. R. WICKHAM, t trad. ingl. c, in JThs 19 (1968), 532-569.
Eunomio, *Opera*: r. p. vaggione, t trad. ingl., Oxford 1987.
Ilario, *De synodis*: L. LONGOBARDO, trad. it., 1993 (CollTP 105).
Marcello d'Ancira, « Frammenti »: E. KLOSTERMANN – G. C. HANSEN, t, Berlin 1972² (GCS Eus. 4), 255-263.
Pseudo-Atanasio (Marcello?), *Expositio fidei; Sermo maior de fide* etc.: H. NORDBERG, *Athanasiana I*. t, Helsinki 1962.
De incarn. et contra Arianos: t, PG 26, 984-1028.
Cf anche §§ 47; 49; 76,1

1. Sguardo d'insieme sugli altri avvenimenti

La controversia sulla confessione nicena durò per cinque decenni. Gli alessandrini la intesero come una conferma della loro posizione teologica e persistettero in questa interpretazione. Il partito che si era mostrato favorevole ad Ario ne prese certamente le distanze (« noi non siamo seguaci di Ario », Atanasio, *De syn.* 23), ma si schierò decisamente anche contro l'*homoousios*. L'imperatore Costantino venne a trovarsi negli anni dopo il Concilio di Nicea sotto l'influenza di questo partito (detto degli *eusebiani*), il cui capo fu dal 328 Eusebio di Nicomedia (m. 341/342).

Prima fase:

Dalla fine del 327	Riabilitazione di Ario; l'imperatore Costantino sotto l'influsso eusebiano
335	Sinodo di Tiro: 1ª deposizione di Atanasio (335-337)
337-340	Imperatore Costantino II in Gallia
337-350	Imperatore Costante in Africa, Italia, Pannonia, dal 340 in occidente (niceno)
337-361	Imperatore Costanzo II in oriente (antiniceno)
337-352	Giulio I di Roma
339-346	2° esilio di Atanasio
341	Sinodo d'Antiochia in occasione della consacrazione della « grande chiesa » (*chiesa aurea*) di Costantino; (formule antiochene)
342 o 343	Sinodo di Serdica (o Sardica): separazione tra oriente e occidente
345	*Ekthesis makrostichos* (formula di fede detta, forse per la lunghezza, « macrostica »)

Seconda fase:

350-361	Costanzo sovrano assoluto
352-366	Liberio di Roma
351	Sinodo di Sirmio (1ª formula di Sirmio)
353	Sinodo di Arles, 355 Milano, 356 Béziers
356-361	3° esilio di Atanasio
357	2ª formula di Sirmio
358	Sinodo di Ancira, 3ª formula di Sirmio
359	4ª formula di Sirmio

Divisione della fazione antinicena in:

	Omoiusiani
	Omei
	Anomei
359-360	Doppio sinodo di Seleucia e Rimini
	Nike (Tracia): confessione *omeusiana* dell'impero

Terza fase:

361-363	Imperatore Giuliano
362	Sinodo dell'unione ad Alessandria
362-363	4° esilio di Atanasio
364-378	Valente: tentativo di restaurazione *omeusiana*
365-366	5° esilio di Atanasio
379-395	Imperatore Teodosio I
380	Editto *Cunctos populos*: la confessione nicena diventa confessione dell'Impero
381	Concilio di Costantinopoli

2. Digressione: la teologia di Marcello d'Ancira

La situazione risultò aggravata dalle dottrine di Marcello d'Ancira (m. intorno al 374). Egli rifiutava rigorosamente la posizione ariana come anche la dottrina origenista delle ipostasi e interpretava l' *homoousios* sulla base di una teologia *miahypostatica* (= con una sola *ipostasi*). Il Logos è quindi «forza» (δύναμις) o «energia» (ἐνέργεια) del Padre e, in quanto tale, certamente preesistente, ma senza una propria sussistenza. Egli emanerebbe dal Padre in connessione con l'incarnazione e tornerebbe nell'unità divina, conformemente a *1 Cor* 15, 24-28, alla fine dei tempi. Non si potrebbe parlare, quindi, di un regno eterno di Cristo. Questa dottrina venne respinta nel sinodo celebrato ad Antiochia nel 341, in occasione della consacrazione della «grande chiesa» di Costantino, e subito dopo emerse nella professione di fede la formula «*cuius regni non erit finis*» (*Lc* 1,33; cf il Simbolo Costantinopolitano, 381). Il fatto che Atanasio prendesse le distanze da Marcello solo molto tardi diede altra esca al rimprovero degli antiniceni, secondo il quale l'*homousios* ratificherebbe una teologia sabelliana (cf § 32,3; cf anche la discussione presso Eusebio di Cesarea in *Contra Marcellum* e *De Theologia ecclesiastica*).

La consistenza precisa del *Corpus Marcellinum* rimane ancora discussa: oltre ai frammenti tramandati in Eusebio potrebbero essergli attribuite alcune delle opere che ci sono giunte sotto il nome di Atanasio (cf specialmente le ricerche di M. Tetz). L'influenza di Marcello sui teologi del IV sec. (come Atanasio, Ilario e gli esponenti occidentali della teologia trinitaria, Gregorio di Nissa, ecc.) non va sottovalutata. Anche se venne ripetutamente condannato e isolato, egli continuò a trovare molti seguaci, che radicalizzarono la sua teologia (per es. Fotino, § 50,4) e vennero condannati come eretici nel canone 1 di Costantinopoli (381).

3. Nuovo orientamento della politica religiosa imperiale

a) Il Sinodo di Tiro

Alla fine del 317 l'imperatore Costantino revocò il decreto d'esilio emanato contro Ario e i suoi compagni e chiese che Ario fosse riammesso nella comunità ecclesiastica alessandrina. Ad Alessandria venne eletto vescovo, l'8 giugno del 328, Atanasio, che aveva partecipato al Concilio di Nicea come diacono. Egli divenne uno dei più intransigenti difensori della confessione di Nicea e, in contrasto con gli eusebiani, l'oppositore della politica religiosa imperiale. Nel 335 venne deposto da un sinodo celebrato a Tiro e l'imperatore lo mandò in esilio a Treviri (*Apol.* II 87,2). Nello stesso tempo venne concessa ad Ario la piena comunione con la Chiesa; un anno più tardi egli morì, probabilmente a Costantinopoli (*Apol.* II 84; *De syn.* 21). Nel 336 Costantino destituì Marcello d'Ancira, rigorosamente antiariano, dal suo ufficio.

Il cambio avvenuto ai vertici dell'Impero nel 337 pose fine al primo esilio di Atanasio e creò una nuova situazione nella politica ecclesiastica. In oriente, Costanzo II (337-361, sovrano assoluto dal 350) rimase sulla strada tracciata dal padre; in occidente, Costante (337/340-350) sostenne piuttosto il partito niceno. La rivalità tra i due fratelli si trasferì sul piano confessionale. Già nel 339 Atanasio fu nuovamente costretto ad abbandonare la sua sede vescovile.

b) Il sinodo romano del 341

Il vescovo di Roma, Giulio I (337-352), accolse nella comunione ecclesiastica i vescovi condannati in oriente. Con questa decisione egli ignorava le decisioni sinodali orientali, in particolare la deposizione di Atanasio da parte del sinodo di Tiro (335). Per un certo tempo, così, Roma divenne il centro dell'opposizione contro la politica ecclesiastica degli eusebiani. Il legame con Atanasio rafforzò l'antico asse Roma-Alessandria. Giulio progettò la convocazione di un sinodo per tutta la Chiesa, ma il progetto venne rifiutato dagli eusebiani. Per essi non c'era nulla da cambiare, poiché il caso di Atanasio era stato deciso da un sinodo. Giulio riunì, probabilmente nella primavera del 341, un sinodo romano al quale parteciparono circa cinquanta vescovi italici. I padri sinodali chiesero la reintegrazione dei vescovi deposti (Lettera sinodale di Giulio agli orientali: Atanasio, *Apol.* II 21-35; 51,5-53).

c) Il sinodo tenuto ad Antiochia nel 341

All'iniziativa romana gli orientali reagirono con un sinodo convocato ad Antiochia in occasione della consacrazione della «grande chiesa» nell'autunno del 341. A questo cosiddetto sinodo *in encaeniis* (= «per la consacrazione») presero parte i cento vescovi della fazione eusebiana (Atanasio, *De syn.* 25; Ilario, *De syn.* 29). Essi non aderirono alla richiesta di revisione avanzata da Roma e insistettero nuovamente sul problema di fede. I risultati si possono constatare in quattro testi che formulano la professione di fede («quattro formule antiochene»). La più importante è la seconda formula. Si tratta di una dettagliata professione di fede che condanna sia la posizione ariana radicale che la dottrina di Marcello d'Ancira, la cui confessione era stata accettata a Roma. Viene rifiutato anche l'*homoousios* niceno. Sotto l'influsso evidente della teologia trinitaria di Origene, la formula propone, sulla scia del subordinazianismo preniceno, tre distinte ipostasi, ciascuna con il proprio grado (τάξις) e la propria magnificenza (δόξα), che sarebbero una sola cosa attraverso la loro armonia (συμφωνία).

Con la quarta formula alcuni vescovi orientali rimasti anonimi cercarono inutilmente, più tardi, un riavvicinamento e una riconciliazione, rinunciando ampiamente ai concetti contestati (οὐσία, *ousia* e derivati, ὑπόστασις, *hypostasis* etc.).

4. Tentativi falliti di unione

a) Il sinodo di Serdica del 342/343

In tale situazione l'occidente, con Giulio di Roma e l'imperatore Costante, sollecitò sotto l'influenza di Atanasio un nuovo concilio imperiale, che fu convocato per l'autunno del 342 o 343 a Serdica (o Sardica, l'odierna Sofia). All'invito aderirono circa novanta/cento vescovi occidentali e circa settantacinque/ottanta vescovi orientali. La maggior parte degli orientali favorevoli agli ariani insistette nella propria richiesta, cioè che Atanasio, Marcello e i loro seguaci dovessero considerarsi come deposti, ciò che venne rifiutato dalla parte occidentale. I vescovi orientali si rifiutarono perciò di prendere parte alle discussioni. Il concilio fece registrare così una rapida disgregazione e le due parti si scomunicarono reciprocamente. Gli orientali difesero in un'ampia lettera circolare a tutta la Chiesa la loro posizione e rinnovarono la loro professione di fede, integrando la quarta formula antiochena con anatematismi. Anche gli occidentali esposero in una lunga lettera la loro concezione di fede, che in rigida opposizione non solo con le dottrine ariane, ma anche con l'intera teologia trinitaria orientale, ribadiva energicamente certi assunti come l'unicità delle ipostasi e l'unità tra Padre e Figlio (Teodoreto, *H. E.* II 8,40; cf Ilario, *Collectanea antiariana* B II 1,8; § 63,2).

Sul piano teologico le due posizioni si possono descrivere nel modo seguente: i niceni si attenevano a una dottrina che difendeva l'unità dell'ipostasi (cf l'interpretazione atanasiana dell'*homoousios* come unità di natura in *De decr.* 20), ciò che dai loro avversari venne inteso come sabellianismo. Gli antiniceni sostenevano una dottrina che difendeva due o tre ipostasi, una posizione che ai loro avversari apparve sospetta di arianesimo e triteismo.

b) Ekthesis makrostichos

Due anni più tardi gli orientali fecero arrivare a Milano, come proposta di mediazione per l'imperatore Costante e l'episcopato occidentale, una nuova formula di fede nota come *Ekthesis makrostichos* (con allusione alla sua lunghezza; letteralmente: « esposizione in lunghe righe »; la redazione sarebbe avvenuta ad Antiochia). Il suo nucleo essenziale era costituito dalla formula di Serdica, e quindi anche dalla quarta formula antiochena, ampliata da brani esplicativi. Per venire incontro all'occidente, la formula evitava i concetti discussi, come « le tre ipostasi », espressione sostituita da certe formulazioni che ricorrevano a termini come « cose » (πράγματα) o « persone » (πρόσωπα), ed inoltre sottolineava con forza l'unità della divinità come comunione senza spazi intermedi o elementi di mediazione. La proposta non venne accettata.

La situazione politica dell'Impero sembrò svilupparsi a favore dell'occiden-

te: Costanzo II fu costretto ad affrontare il problema dei persiani; Costante approfittò di questa situazione e riuscì ad ottenere che i niceni non fossero più oggetto di persecuzione in oriente. Anche Atanasio poté tornare nel 346 ad Alessandria (Gregorio di Nazianzo, *Or,* 21,27).

5. Politica di unificazione sotto l'imperatore Costanzo II

Nel 350 Costanzo II divenne sovrano unico (nel 353 vinse l'usurpatore occidentale Magnenzio). Come suo padre anch'egli si adoprò per una pace ecumenica nella Chiesa, con cui si doveva superare la divisione che si era creata tra oriente e occidente dal sinodo di Serdica.

a) Provvedimenti antiniceni

Il **sinodo di Sirmio** del 351 depose il vescovo locale Fotino, in quanto ritenuto discepolo e seguace di Marcello d'Ancira. I padri sinodali, provenienti esclusivamente dall'oriente, redassero una confessione di fede (la prima formula di Sirmio), con la quale essi rimanevano sulla linea di Serdica: essa era costituita dalla quarta formula antiochena, integrata da numerosi anatematismi.

Dopo il 353 Costanzo II estese la sua politica di unificazione anche all'occidente. Il via fu dato dal sinodo di Arles (353), cui seguirono i sinodi di Milano (355) e di Béziers (356). In primo piano c'era nuovamente il caso di Atanasio. Sotto la pressione dell'imperatore la maggior parte dei vescovi occidentali prese le distanze da Atanasio, mentre gli altri furono esiliati: nel 353 Paolino di Treviri, nel 355 Eusebio di Vercelli, Lucifero di Cagliari (§ 50,3), Dionigi di Milano, Liberio di Roma (§ 50,2), Osio di Cordova e Ilario di Poitiers (§ 76,1), insieme a Rodanio di Tolosa. Contro Costanzo essi lottarono per la libertà della Chiesa; grazie all'esilio in oriente essi ebbero occasione di conoscere direttamente le controversie teologiche e l'importanza del niceno. Infine anche Atanasio fu costretto a lasciare nuovamente Alessandria egli trovò rifugio negli insediamenti monastici dell'Egitto. La resistenza del partito atanasiano sembrò così spezzata. Sul piano della politica ecclesiastica veniva ristabilita una certa unità.

b) Partiti antiniceni

In tal modo, da una parte guadagnarono terreno teologi ariani estremisti come il diacono **Aezio** ed **Eunomio di Cizico**, i quali, in possesso di una formazione dialettica, asserivano che il Padre e il Figlio erano dissimili (ἀνόμοιος, *anhomoios*), per cui furono detti *anomei*; dall'altra, coloro che erano di opinione contraria si strinsero compatti a difesa del niceno e dell'*homoousios*. Notevoli contrasti suscitò la **seconda formula di Sirmio** (357). Indipendentemente da tut-

te le precedenti formule di fede, e con una forte venatura biblicistica, essa vietava qualsiasi discorso che affermasse un'unica «natura» (οὐσία) di Dio, insisteva su una rigorosa subordinazione del Figlio e, come se ciò non bastasse, venivano evitati per la prima volta anatematismi contro l'arianesimo.

Contro questo rifiuto di Nicea si sollevò alta la protesta. Ilario di Poitiers definì la formula come la «bestemmia di Sirmio» (*De syn.* 10). Febadio, vescovo di Agen nel sud della Gallia, scrisse contro la formula e le contrappose la confessione di Nicea come «perfetta regola di fede» (*Contra Arianos* 6,3). Le formule che erano state pensate originariamente per un'unificazione ottennero un rafforzamento dei cosiddetti *omoiusiani* (vedi sotto), come anche una divisione tra i loro avversari.

Tra *anomei* e *homousiani* venivano a trovarsi ora teorie con differenti sfumature, che cercavano tutte di evitare il malvisto *homoousios*. Gli **omei** affermavano una somiglianza (ὅμοιος, *omoios* = «simile») tra Padre e Figlio ; i loro portavoce erano i vescovi illirici Valente di Mursa (Esseg) e Ursacio di Singidunum (Belgrado), che si ritenevano successori degli eusebiani, e Acacio di Cesarea. Secondo gli **omoiusiani**, un partito di compromesso incline al niceno, di cui subì l'influsso anche Ilario, Padre e Figlio sono simili nella sostanza (ὁμοιούσιος, *homoiousios*; ὁμοῖος κατ'οὐσίαν). Basilio d'Ancira fu il loro più importante rappresentante (Lettera sinodale di Ancira 358; Epifanio, *Pan.* 73,2-11).

Questi ultimi videro crescere inizialmente la propria influenza, anche sull'imperatore, di cui ottennero l'adesione alla terza formula di Sirmio (358), che era costituita in pratica dalla prima formula e da ulteriori anatematismi.

c) Il doppio sinodo di Seleucia-Rimini

Un nuovo tentativo di mediazione tra *anomei* e *omoiusiani*, compiuto a Sirmio nel 359 (quarta formula di Sirmio, cosiddetta «confessione datata» del 22 maggio 359; Atanasio, *De syn.* 8; Socrate, *H. E.* II 37), venne a trovarsi chiaramente sotto il segno *omeusiano*, cioè degli *omei*. Esso servì come preparazione di un sinodo imperiale che doveva portare all'unità della Chiesa. La sua attuazione avvenne nella forma di doppio sinodo. Gli occidentali dovevano riunirsi a Rimini, mentre gli orientali furono convocati a Seleucia (Isauria). Con la pressione esercitata dall'imperatore prevalsero in entrambi i sinodi parziali gli *omei* e si pose fine all'opposizione dei due partiti. Nuova confessione di fede nell'impero fu ritenuta quella *omeusiana*: il Figlio è simile al Padre secondo la Scrittura o «simile in tutte le cose» (quarta formula di Sirmio, Acacio di Cesarea). La confessione venne dibattuta e definitivamente formulata a Nike (Tracia) nel 359. Da questo momento si proibì di parlare di *homoousios, homoiousios* e *anomeo*; la formula di Nike evitava anche l'espressione «unica ipostasi» e parlava soltanto di «simile», senza altre aggiunte (Valente e Ursacio).

Con questo risultato del concilio, ottenuto con la forza, l'Impero era ufficialmente *omeusiano*. La parola conclusiva fu detta in un'udienza imperiale a Costantinopoli (fine del 359) e confermata nel 360 da un sinodo tenuto nello stesso luogo. L'imperatore aveva raggiunto il suo obiettivo di un'unità della Chiesa nell'Impero: «Tutto l'orbe emise un sospiro di sollievo e si meravigliò di essere diventato ariano» (Girolamo, *Altercatio Luciferiani et orthodoxi* 19).

La confessione imperiale omeusiana non rimase a lungo in vigore nell'Impero romano, ma per lungo tempo rappresentò la confessione che unificò i popoli germanici stabilitisi in un Impero che andava ormai in rovina (cf §§ 43; 49,4).

6. La svolta politica

L'imperatore Costanzo morì nel novembre del 361. Il suo successore Giuliano (361-363; § 41,3) tolse al cristianesimo il suo appoggio; non era ammissibile per lui una fede cristiana giuridicamente protetta dallo Stato. I vescovi esiliati poterono rimpatriare. Atanasio riprese di nuovo la guida dei niceni e cercò un'unione con gli omoiusiani. Un sinodo convocato ad Alessandria nel 362 doveva ripristinare l'unità nella Chiesa e nella fede. Esso fu dominato da Atanasio, che nel frattempo si era separato da Marcello d'Ancira e diffuse infine il risultato del sinodo nel suo *Tomus ad Antiochenos*. L'indulgenza con la quale si venne incontro a coloro che fino ad allora erano stati considerati avversari sconcertò alcuni veteroniceni, alla protesta dei quali diede espressione Lucifero di Cagliari (§ 50,3). Sorsero problemi anche sull'occupazione di sedi vescovili che finora erano state nelle mani di ariani. In Antiochia i contrasti condussero a uno scisma che durò per anni (§ 50,1). Gli sforzi per unificare la Chiesa s'interruppero nuovamente quando l'imperatore Valente (364-378) mandò in esilio niceni e omoiusiani e si affidò nuovamente alle forze omeusiane. Atanasio fu costretto per la quinta volta ad andare in esilio (365). Mentre niceni e omoiusiani venivano violentemente perseguitati e sotto questa pressione trovavano il modo di riavvicinarsi, i cosiddetti neoniceni preparavano una soluzione teologica che includeva anche la sopraggiunta questione sullo Spirito Santo (§ 49).

Al lavoro dei teologi («Avanzando e progredendo di chiarezza in chiarezza la Luce della Trinità doveva risplendere su coloro che risultavano sempre più illuminati», Gregorio di Nazianzo, *Or. theol.* 5,26) venne incontro infine il profondo cambiamento politico. Nel 379 divenne imperatore d'oriente Teodosio. Egli era niceno ed emanò già nel 380 il suo famoso editto (*Cunctos populos*) che prescriveva ai cristiani, richiamandosi a Damaso di Roma e a Pietro d'Alessandria, la confessione nicena. Il sinodo di Costantinopoli, convocato da Teo-

dosio nel 381, fu dominato dai teologi neoniceni. Con la loro confessione, che confermava il niceno e condannava l'arianesimo e tutte le correnti antinicene, si chiudeva un'importante epoca nella storia dei dogmi (§ 49).

Bibliografia § 48 (cf anche §§ 47,49): L. W. BARNARD, *East-West Conciliatory Moves And Their Outcome in the Period 341-351 A. D.*, in HeyJ 20 (1979), 243-256; C. F. A. BORCHARDT, *Hilary of Poitiers'role in the Arian Struggle*, Den Haag 1966; H.-C. BRENNECKE, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337-361)*, Berlin/New York 1984; H.-C. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988; K. M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn 1975; K. M. GIRARDET, *Kaiser Konstantius II. als* «Episcopus Episcoporum» *und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Cordoba und Lucifer von Calaris)*, in Hist. 26 (1977), 95-128; T. A. KOPECEK, *A History of Neo-Arianism*, 2 voll., Cambridge/Mass. 1979; W. A. LÖHR, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jh.*, Bonn 1986; M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335-430,* Paris 1967; W. TIETZE, *Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II. Zum Konflikt zwischen dem Kaiser Constantius II. und der nikänisch-orthodoxen Opposition*, Tübingen 1976 (tesi di laurea); J. ULRICH, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, Berlin/New York 1994.

§ 48.2: G. FEIGE, *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner*, Erfurt 1991; R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*, in M. Harl (a cura di), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 199-229; E. SCHENDEL, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Kor 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tübingen 1971; K. SEIBT, *Marcell von Ancyra*, in TRE 22 (1992), 83-89; J. T. LIENHARD, *Marcellus of Ancyra in Modern Research*, in TS 43 (1982), 486-503; M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I-III*, in ZKG 75 (1964), 217-270; 79 (1968), 3-42; 83 (1972), 145-194; M. TETZ, *Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische* Expositio fidei ad Athanasianum *des Diakons Eugenios von Ankyra*, in ZNW 64 (1973), 75-121; M. TETZ, *Zum altrömischen Bekenntnis. Ein Beitrag des Marcellus von Ankyra*, in ZNW 75 (1984), 107-127.

§ 48,3: L. W. BARNARD, *The Council of Serdica, 343 A. D.*, Sofia 1983; L. W. BARNARD, *The Council of Serdica. Some Problems Re-Assessed*, in AHC 12 (1980), 1-25; H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica, A. D. 343*, Oxford 1958; W. SCHNEEMELCHER, *Die Kirchweihsynode von Antiochien 341*, in A. Lippold – N. Himmelmann (a cura di), *Bonner Festgabe Johannes Straub*, Bonn 1977, 319-346; M. TETZ, Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. *Glaubensfragen auf der Synode von Serdica (342)*, in ZNW 76 (1985), 243-269.

§ 48.5: E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, Roma 1976; Y.-M. DUVAL, *La « manoeuvre frauduleuse » de Rimini. A la recherche du «* Liber adversus Ursacium et Valentem », in *Hilaire et son temps*, Paris 1969, 51-103; K. H. UTHEMANN, *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, in ZKG 104 (1993), 143-175; M. WILES, *Eunomius. Hair-Splitting Dialectician Or Defender of the Accessability of Salvation?*, in R. Williams (a cura di), *The Making of Orthodoxy* (FS H. Chadwick), Cambridge 1989, 157-172.

§ 48.6: M. SIMONETTI, *Il concilio di Alessandria del 362 e l'origine della formula trinitaria*, in Aug. 30 (1990), 353-360; A. M. RITTER, *Eunomius*, in TRE 10 (1982), 525-528; M. TETZ, *Über nikäische Orthodoxie. Der sogenannte* Tomus ad Antiochenos *des Athanasius von Alexandrien*, in ZNW 66 (1975), 194-222; M. TETZ, *Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362)*, in ZNW 79 (1988), 262-281.

§ 49. La controversia pneumatomaca e il concilio di Costantinopoli del 381

Atanasio, *Epist. ad Serap.*: J. LEBON, trad. franc., 1947 (SC 15); E. CATTANEO, trad. it. 1986 (ColITP 55).
Basilio, *De Spir. S.*: H. J. SIEBEN, t trad. ted. c, 1993 (FC 12); B. PRUCKE, t trad. franc. c, 1968 (SC 17bis).
Didimo, *De Spir. S.*: L. DOUTRELEAU, t trad. franc. c, 1993 (SC 386); C. NOCE, trad. it. 1990 (ColITP 89).
Gregorio di Nazianzo, «Discorsi teologici»: cf § 75,3b.
Giovanni Crisostomo, *De incompr. Dei*: J. DANIÉLOU – A. MALINGREY – R. FLACELIÈRE, t trad. franc. c, 1970² (SC 28bis); P. W. HARKINS, trad. ingl., 1984 (FaCh 72).
Giuliano (Ariano), *Comm. Hiob*: D. HAGEDORN, t, 1973 (PTS 14).
Massimino, *Collatio S. Augustini cum Max.*(427/428); t, PL 42, 709-742.
Hom. lect. Evang.: B. CAPELLE, t, in RBen 40 (1928), 49-86.

Scritti ariani:
Opus imperf. in Matth.: J. VAN BANNING, t, 1988 (CChr.SL 87B).
Scripta Arriana Latina: R. GRYSON, t, 1982 (CChr.SL 87).
Scholia Arriana in concilium Aquileiense: R. GRYSON, t trad. franc. c, 1980 (SC 267).
Gesta concilii Aquileiensis: M. ZELZER, t, 1982 (CSEL 82,3), 315-368.

1. Chiarimenti di teologia trinitaria: la divinità dello Spirito Santo

Le discussioni sulla divinità del Figlio vennero ulteriormente aggravate dalla controversia sullo Spirito Santo. Il concilio di Nicea aveva dichiarato la fede della Chiesa nello Spirito Santo con parole semplici e senza altre spiegazioni. Le discussioni sul niceno condussero allo sviluppo di una specifica dottrina della Chiesa sullo Spirito Santo («pneumatologia»). Indipendentemente in un primo tempo dalle controversie di teologia trinitaria, l'importanza dello Spirito Santo venne più decisamente alla ribalta in personalità e movimenti d'impronta carismatica ed ascetica (Cirillo di Gerusalemme, Eusebio d'Emesa, rappresentanti del monachesimo). La seconda formula antiochena ampliò l'articolo riguardante lo Spirito Santo: lo Spirito «è donato ai credenti a consolazione, a santificazione e a perfezionamento» (2ª formula antiochena).

a) PNEUMATOMACHI

Nelle quattro lettere di Atanasio al vescovo egiziano Serapione di Tmuis (358-362) i princìpi spirituali vennero approfonditi e teologicamente considerati: contro i cosiddetti «tropici», che ritenevano lo Spirito come un essere creato (cf la loro interpretazione di *Am* 4,23), come uno degli spiriti «inviati per servire» (*Eb*

1,14), che però doveva essere distinto dalle nature angeliche e spirituali, Atanasio difese la sua divinità. Egli faceva riferimento alla sua azione per la creazione e la redenzione, che poteva spiegarsi solo come opera di Dio, dell'unità tra Padre, Figlio e Spirito. Nel suo *Tomus ad Antiochenos* (362), la fede nella consustanzialità dello Spirito con il Figlio diventa criterio per stabilire l'ortodossia.

L'opposizione si annunciò invece dalle fila degli omoiusiani, influenzati anche dal vescovo **Eustazio di Sebaste** (ca. 356 – dopo 377), un austero asceta famoso per le sue opere di carità (cf § 71 B 4). I cosiddetti pneumatomachi (detti anche macedoniani dal nome di Macedonio di Costantinopoli) vedevano nello Spirito un essere intermedio e insistevano sull' indeterminatezza della tradizionale affermazione: «Per quanto mi riguarda, non sono favorevole a chiamare lo Spirito Santo Dio, ma neppure oso chiamarlo creatura» (cf Socrate, *H. E.* II 45).

b) I Neo-niceni

Coloro che sul piano teologico indicarono la strada sia per la pneumatologia che per la divinità del Figlio furono i tre cappàdoci, come anche Apollinare di Laodicea (§§ 75,3; 5c; 53) e Didimo il Cieco (§ 75,2b). Con l'ὁμοούσιος niceno era stata stabilita la netta separazione tra l'unica natura increata ed eterna di Dio e il mondo creato. I neo-niceni introdussero inoltre la categoria dell'essere ipostatico, della concreta realizzazione (da ὑφίστημι = «sussistere»): l'**unica** οὐσία (*ousia*) di Dio si realizzerebbe nelle **tre ipostasi** di Padre, Figlio e Spirito, che sarebbero certamente da distinguere per quanto riguarda le loro «particolarità» (ἰδιότητες, *proprietates*), ma non per quanto riguarda la loro οὐσία (*ousia*) e l'adorazione che spetta a Dio (δόξα, *doxa* o προσκύνησις, *adoratio*). In tal modo venivano evitati sia gli equivoci modalistici che i modelli di gradazione influenzati dal neoplatonismo. Rimaneva, tuttavia, la concezione dinamica proposta, tra gli altri, da Origene: dal Padre derivano il Figlio e lo Spirito; attraverso lo Spirito e il Figlio si rivela il Padre.

Vero e proprio teologo dello Spirito Santo divenne **Basilio il Grande**. Per quanto riguarda la precisione terminologica, egli mostra ancora delle esitazioni (preferisce, per esempio, l'espressione ὁμοτιμία, *homotimia*, « di eguale onore », al termine così controverso *homoousios*), ma pone in risalto nella maniera più risoluta la natura divina dello Spirito Santo (*De Spiritu Sancto*; *Adv. Eunomium*). Punto di partenza della sua argomentazione è l'unità nell'adorazione, così come questa trova espressione soprattutto nella dossologia (la formula liturgica di lode al Padre, al Figlio e allo Spirito), come anche l'eguaglianza d'azione delle tre «ipostasi» nella creazione, nella storia della salvezza e nella redenzione. La sua opera fu proseguita con maggiore chiarezza terminologica e sistematica dai due Gregori e diede così un'impronta teologica determinante ai lavori del Concilio di Costantinopoli.

2. Il Concilio di Costantinopoli

Alle discussioni teologiche con gli pneumatomachi si pose fine nel 381 con il Concilio di Costantinopoli. I centocinquanta padri del sinodo appartenevano in maggioranza alla corrente neo-nicena. A dire il vero, furono invitati anche rappresentanti degli pneumatomachi, ma questi abbandonarono ben presto l'assemblea conciliare. Un'unificazione diretta con loro non sarebbe stata più conseguita; si arrivò tuttavia a un chiarimento dogmatico.

Già nei preliminari del sinodo Basilio di Cesarea aveva scritto che alla professione di fede nicena non c'era altro da aggiungere se non una chiara dottrina sullo Spirito Santo (*Ep.* 258,2). Il **Simbolo di Costantinopoli** formulò allora con espressioni bibliche il terzo articolo: «Crediamo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, che procede dal Padre (Gv 15,26), che con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, che ha parlato per mezzo dei Profeti». La Chiesa riconosceva così l'appartenenza dello Spirito a Dio e la sua funzione soteriologica nella creazione e nella rivelazione.

Ci resta inoltre una serie di **Canones**, il primo dei quali condanna tutte le eresie, tra le quali anche quella degli pneumatomachi (per i canoni 2 e 3 cf §§ 62; 63). La lettera sinodale inviata ai vescovi d'occidente da un successivo sinodo celebrato a Costantinopoli nel 382 tramanda infine un'**istruzione** che sostiene la teologia neo-nicena e la sua differenziazione trinitaria (Teodoreto, *H. E.* V 9). Un concilio imperiale generale progettato per quest'anno, sollecitato soprattutto da Ambrogio e Damaso, non venne effettuato. In suo luogo si tennero due sinodi separati a Roma e a Costantinopoli. Nel 382, con l'accettazione da parte di Roma della lettera sinodale orientale e della sua risoluzione dogmatica, si poneva fine alla controversia trinitaria.

Oltre all'istruzione, ai canoni e al simbolo, non ci sono stati tramandati altri testi, neppure gli atti del concilio. L'autenticità e la genesi del simbolo niceno-costantinopolitano sono state a lungo oggetto di discussione: il testo si differenzia in alcuni punti da quello del concilio niceno, tanto da dare adito a una tesi secondo la quale si sarebbe trattato di un simbolo distinto accanto a quello di Nicea. Inoltre, esso risulta testimoniato già nell'*Ancoratus*, un compendio dogmatico redatto qualche anno prima da Epifanio di Salamina (*Anc.* 18). Si può dare per certo, intanto, che si tratta di una più tarda interpolazione. Soltanto nel 451, con il concilio di Calcedonia, troviamo nuovamente documentato il testo della confessione di fede, ed anzi espressamente come simbolo dei sinodi di Nicea e Costantinopoli. Secondo A. M. Ritter e J. N. D. Kelly, la confessione di fede nicena venne ampliata a Costantinopoli (e non prima, come qualcuno potrebbe supporre) in senso pneumatologico, e in quest'ampliamento si rinunciò, per riguardo agli pneumatomachi, a formulazioni decise sulla divinità e sull'*homoousia* dello Spirito.

Il concilio di Calcedonia del 451 innalzò il sinodo di Costantinopoli, che si era proposto soltanto come sinodo particolare orientale, al rango di concilio generale e adottò il «simbolo dei centocinquanta padri di Costantinopoli» come

professione di fede obbligatoria (accanto a quella nicena). Il testo della «professione di fede niceno-costantinopolitana» venne ampiamente accettato a partire dal 451. Nella Chiesa greca esso si sviluppò in una formula esclusiva di professione di fede da usarsi nel battesimo e nell'eucaristia. Verso la fine del VI sec. esso venne adottato nella liturgia latina della messa e nel rito battesimale, e per un certo tempo (fino al IX sec.) sostituì in diverse Chiese latine l'antica professione di fede della Chiesa romana (cf *Sacramentarium Gelasianum; Ordo Romanus* VII [PL 78, 997ss.]).

3. Il *Filioque*

Al testo latino del niceno-costantinopolitano è legata l'importante controversia che si accese sul *Filioque*. Il testo originario proclama la *processione* dello Spirito Santo dal Padre. Non sappiamo con chiarezza quando venne inserita nel simbolo per la prima volta la formula: «che procede dal Padre e dal Figlio (... *a patre filioque procedens*)». Il sinodo VIII di Toledo (653) adottò ufficialmente questa formula per la Spagna. Già nel sinodo III di Toledo (589) la formula viene tramandata come professione di fede del re dei visigoti Recaredo. La presenza del *filioque* è inoltre provata nel simbolo pseudo-atanasiano *Quicumque* (composto probabilmente nella Gallia meridionale nel V/VI sec.), ed anche nel sinodo inglese di Hatfield (680). Attraverso Alcuino l'aggiunta arrivò nella Chiesa franca, dove venne confermata nei sinodi di Francoforte (794) e del Friuli (796). Carlo Magno ne favorì l'uso in una chiara contrapposizione all'oriente (cf Teodulfo d'Orleans, 750/760-821, *De Spiritu Sancto*). Roma, invece, mostrò a lungo un certo riserbo. Leone III difese il niceno-costantinopolitano contro il sinodo di Francoforte. Soltanto nel 1014, sotto Benedetto VIII, venne introdotto nella messa il credo con l'ampliamento latino.

La Chiesa greca rifiutò decisamente l'aggiunta; nelle discussioni che avrebbero condotto al grave scisma tra Roma e Bisanzio il *Filioque* fu uno dei punti controversi di maggiore importanza. La diversa formulazione della professione di fede mostrò molto prima delle rivendicazioni di politica ecclesiastica la differenza tra la teologia orientale e quella occidentale. I padri greci insegnavano una processione dello Spirito Santo dal Padre attraverso il Figlio. Essi vedevano il Padre come unica fonte della vita all'interno della natura divina e attribuivano al Figlio il ruolo di una mediazione dinamica nei confronti dello Spirito. Diverso era il pensiero dell'occidente nel IV sec.: il Padre genererebbe lo Spirito Santo in comunione con il Figlio. Accanto a Mario Vittorino (*Hymn.* I 4; III 242-250), fu soprattutto Agostino colui che elaborò questa concezione, fino a descrivere lo Spirito Santo come Amore reciproco tra Padre e Figlio (*De trin.* XV 17,29; 26,47; cf § 76,4).

4. L'arianesimo dopo Costantinopoli

L'arianesimo non scomparve completamente con il concilio del 381. In oriente sopravvissero comunità neo-ariane fin oltre la metà del V sec. (cf la *Storia ecclesiastica* del neo-ariano Filostorgio). I goti, il cui vescovo Ulfila aveva preso parte al concilio di Costantinopoli, adottarono la confessione omeusiana. Sotto la loro influenza diventarono inizialmente ariane (§ 43) la maggior parte delle stirpi germaniche che nei decenni e secoli seguenti penetrarono nell'Impero Romano.

È vero che il sinodo d'Aquileia (autunno del 381; PL 16, 955) condannò, sotto la guida di Ambrogio, l'arianesimo nell'Italia settentrionale e nell'Illiria; ma anche nell'ambito latino sopravvisse la teologia omeusiana ariana. Si arrivò così nel 385/386, sotto Valentiniano II (382-392), al conflitto scatenato dall'ordine di consegnare chiese milanesi (come la *Basilica Portiana*) agli ariani. Omeusiani occidentali, come Palladio di Ratiaria, il vescovo Massimino (probabilmente lo stesso con il quale nel 427/428 Agostino discusse nel Nordafrica) e l'ignoto autore dell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, hanno lasciato scritto il più grosso corpus di scritti ariani che ci sia giunto. La loro teologia presenta, differenziandosi dall'acuta argomentazione filosofica dei neo-ariani orientali, un'impronta prevalentemente biblicistica.

Bibliografia § 49; vedi anche §§ 47-48: W. CRAMER, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*, Münster 1979; H. DÖRRIES, De Spiritu Sancto. *Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956; A. DE HALLEUX, *La profession de l'Esprit-Saint dans le Symbole de Constantinople*, in RTI 10 (1979), 5-39; W.-D. HAUSCHILD, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*, München 1972; W.-D. HAUSCHILD, *Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*, Hamburg 1967 (tesi di laurea); W.-D. HAUSCHILD, *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung*, in K. LEHMANN – W. PANNENBERG (a cura di), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, Freiburg/Göttingen 1982, 13-48; A. LAMINSKI, *Der Hl. Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im 4. Jahrhundert*, Leipzig 1969; A.-M. RITTER – P. GRAY – K. SCHÄFERDIECK, *Konstantinopel, Ökumenische Synoden*, in TRE 19 (1990), 518-529; R. STAATS, *Die Basilianische Verherrlichung des Hl. Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381. Ein Beitrag zum Ursprung der Formel «Kerygma und Dogma»*, in KuD 25 (1979), 232-253.

§ 49.1: H. CROUZEL, *Geist (Hl. Geist)*, in RAC 9 (1976), 490-545; A. DE HALLEUX, *«Hypostase» et personne dans la formation du dogme trinitarie (ca. 375-381)*, in RHE 79 (1984), 313-369; 625-670; A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse*, in RTI 17 (1986), 129-155; W.-D. HAUSCHILD, *Geist (Hl. Geist/Geistgaben) IV*, in TRE 12 (1984), 196-217; R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog.* Ep. 38 *des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der* ousia *bei den kappadozischen Brüdern*, in J. Fontaine – C. Kannengiesser (a cura di), *Epektasis* (FS [scritti in onore di] Daniélou), Paris 1972, 463-490; W. HAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966.

§ 49.2: L. ABRAMOWSKI, *Was hhat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?*, in ThPh 67 (1992), 481-534; A.-M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965; R. STAATS, *Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC)*

und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379, in VigChr 44 (1990), 209-221; B. M. WEISCHER, *Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im* Ankyrotos *des Epiphanios von Salamis*, in ThPh 53 (1978), 407-414.

§ 49.3: A. DE HALLEUX, *Cyrille, Théodoret et le* Filioque, in RHE 74 (1979), 597-625; D. RAMOS-LISSÓN, *Die synodalen Ursprünge des* Filioque *im römisch-westgotischen Hispanien*, in AHC 16 (1984), 286-299.

§ 49.4: G. CUSCITO, *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (secoli IV-VI)*, Udine 1987; G. GOTTLIEB, *Das Konzil von Aquileia (381)*, in AHC 11 (1979), 287-306; F. W. SCHLATTER, *The Pelagianism of the* Opus imperfectum in Matthaeum, in VigChr 41 (1987), 267-285; M. SIMONETTI, *Arianesimo Latino*, in StMed (Ser. 8) 3 (1967), 663-744.

§ 50. Scismi ed eresie concomitanti

Nelle controversie teologiche le comunità risultarono totalmente coinvolte. I tentativi di limitare le discussioni ai soli esperti fallirono. Le questioni dottrinarie sulle quali si discuteva venivano dibattute pubblicamente. Gregorio di Nazianzo ebbe a lamentarsi delle chiacchiere teologiche e dei teologi che si rendevano dipendenti dall'opinione del pubblico (*Oratio* 20,1). Gregorio di Nissa descrisse la situazione in maniera pittoresca: «Non c'è luogo nelle città che non sia ripieno delle chiacchiere di chi si atteggia a teologo: vicoli e strade, mercati e piazze. Di teologia parlano i venditori di vestiti, i cambiavalute, i negozianti di generi alimentari. Se in un negozio chiedi quanti oboli costa una data merce, il venditore ti comincia prima a dogmatizzare su natura creata e natura increata. Se chiedi il prezzo del pane, ti viene risposto che il Padre è maggiore del Figlio e il Figlio è subordinato al Padre. Se vuoi sapere se il bagno è già pronto, ti viene detto che il Figlio è creato dal nulla. Non saprei proprio come chiamare questa malattia! È una psicosi o una mania o qualche altra malattia di questo tipo quella che si aggira in mezzo alla gente e crea un tale turbamento dello spirito?» (*De deitate filii e spiritus sancti*; cf Basilio, *De sp. s.* 30).

La molteplicità delle confessioni di fede condusse all'incertezza, a liti all'interno della Chiesa e a scissioni tra le varie comunità. La destituzione e l'insediamento di vescovi per motivi politici rese più acuti i conflitti. L'imperatore Giuliano, che fece tornare nelle rispettive comunità tutti i vescovi esiliati da Costanzo, inserì le conseguenze negative di questa amnistia nella sua strategia politica ostile alla Chiesa: «Nessun animale è così ostile agli uomini come lo è la maggioranza dei cristiani nei loro rapporti reciproci» (Ammiano Marcellino, *Res gestae* 22,5). Scismi locali fanno parte, dunque, dell'aspetto esteriore che la Chiesa offre di sé nel IV secolo.

1. Lo scisma antiocheno

In Antiochia, accanto a una piccola comunità nicena guidata a partire dal 350 circa dal presbitero antiocheno Paolino, ce ne fu dal 327 una più grande di fede ariana. Nel 360, con l'appoggio anche di colleghi d'ufficio omeusiani, divenne vescovo di Antiochia Melezio. Quando costui, subito dopo, cominciò a predicare in senso antiariano, venne deposto da Costanzo, che nominò al suo posto il vescovo ariano Euzoio. Sotto l'imperatore Giuliano, nel 362, Melezio tornò ad Antiochia e fu riconosciuto dalla maggior parte della comunità, non però da quella più antica di fede nicena, che aveva in Paolino il suo capo. La scissione dei cristiani antiariani si approfondì quando Lucifero di Cagliari, nello stesso anno, consacrò vescovo Paolino, che ottenne il riconoscimento di Alessandria (Atanasio). Nel 364 l'imperatore Valente esiliò di nuovo Melezio, che potè tornare definitivamente ad Antiochia solo nel 378; l'esilio sofferto aveva rafforzato la stima nei suoi confronti.

Lo scisma antiocheno ostacolò il già difficile processo di unificazione tra comunità orientali e occidentali, così penosamente coinvolte nel dissidio attorno all'*homoousios* niceno (cf § 48). Melezio poté contare sul forte appoggio dei neo-niceni, specialmente di Basilio, che però cercò inutilmente di ottenergli il riconoscimento di Roma (*Ep.* 216; 243 ecc.). Gli alessandrini (dal 373 Pietro d'Alessandria) rimasero dalla parte di Paolino e dell'antica comunità nicena, che riuscirono a far riconoscere anche da Damaso di Roma. Quando nel 381 Melezio morì, gli venne scelto come successore Flaviano (un presbitero della sua comunità), ma senza il riconoscimento di Roma e Alessandria, che continuarono a sostenere Paolino. Nel 388 morì anche Paolino, dopo aver designato come successore per la sua comunità Evagrio. Flaviano venne infine riconosciuto nel 394 da Alessandria e quattro anni più tardi anche da Roma. Allo scisma antiocheno si riuscì a porre termine definitivamente soltanto nel 413.

Bibliografia: F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905 (tesi di laurea); B. Drewery, *Antiochien II 4. Das Antiochenische Schisma*, in TRE 3 (1978), 109-111.

2. Lo scisma romano

Liberio di Roma (352-366) cercò come il suo predecessore Giulio di rivendicare alla Chiesa un suo potere decisionale. Ma mentre Giulio poteva avere ancora il sostegno dell'imperatore Costante, Liberio si trovò ad esercitare il suo ufficio sotto il potere assoluto di Costanzo (Liberio, *Ep.* 5). Quando egli intervenne a favore d'Atanasio, l'imperatore rispose esiliandolo in Tracia (356; dopo una trattativa con l'imperatore a Milano: Atanasio, *Historia Arianorum* 37; Sozomeno, *H. E.* IV 11; Teodoreto, *H. E.* II 16). Al suo posto egli insediò come vescovo il dia-

cono romano Felice (Atanasio, *Hist. Arian.* 75), che però non ottenne il riconoscimento dell'intera comunità, rimasta fedele nella sua maggior parte al vescovo esiliato (*Coll. Avell.* 1,2). Nella comunità della capitale si determinò così una scissione. Liberio cedette infine alle pressioni dell'imperatore, si separò da Atanasio e si dichiarò favorevole, ora, anche alla 2ª formula di Sirmio del 357 (Quattro lettere dall'esilio: Ilario, *Opus historicum adversus Valentem et Ursacium*).

Dopo queste concessioni Costanzo lo richiamò dall'esilio. Nel 358 il vescovo poté tornare a Roma (*Coll. Avell.* 1,3) e il suo avversario Felice fu allontanato dalla città. L'unità era così ristabilita, ma rimasero delle tensioni nella comunità, che esplosero nuovamente nel 366 con l'elezione del successore di Liberio, Damaso (§ 64,3).

3. Lo scisma luciferiano

Lucifero, *Opera:* W. HARTEL, t, 1886 (CSEL 14); G. F. DIERCKS, t, 1978 (CChr. SL 8).
Moriendum esse pro Dei filio: L. FERRERES, t c, Barcelona 1982.
De reg. apost.; Moriendum esse pro Dei filio: V. UGENTI, t trad. it., Lecce 1980.

Lucifero di Cagliari (Sardegna; m. 370/371) venne esiliato da Costanzo nel 355 per il suo zelo mostrato a difesa del niceno e per la sua adesione ad Atanasio. In una serie di scritti polemici egli si espresse contro l'imperatore. Il suo atteggiamento rigido e alieno da compromessi si manifestò nel 362, quando il sinodo d'Alessandria cercò sotto Atanasio l'unione con gli omoiusiani (§ 48,6). Nello stesso anno egli consacrò Paolino vescovo ad Antiochia (§ 50,1). Non seppe accettare gli sviluppi che si verificarono all'interno della Chiesa dopo il 362 e si separò bruscamente dalla nuova maggioranza nicena. I suoi seguaci (chiamati «luciferiani») si riunirono in comunità scismatiche che si formarono in oriente (Antiochia, cf § 50,1) e in occidente; intorno al 380 ci fu una comunità luciferiana anche a Roma. I luciferiani occidentali dopo la morte di Lucifero trovarono un loro capo nel vescovo Gregorio d'Elvira (§ 76,6).

Bibliografia: G. KRÜGER, *Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, 1886, rist. Hildesheim/New York 1969; M.-M. TODDE, *Peccato e prassi penitenziale secondo Lucifero di Cagliari*, Vicenza 1965.

4. Fotino di Sirmio

Del vescovo Fotino di Sirmio, ritenuto discepolo di Marcello d'Ancira (cf § 48,2), non ci è rimasto neppure uno scritto. Egli fu condannato la prima volta nell'*Ekthesis makrostichos* (345) e venne infine deposto ed esiliato nel sinodo di

Sirmio del 351. Egli insegnava l'unicità della persona di Dio e rifiutava una generazione e figliolanza del Logos. Come figlio egli ammetteva soltanto l'uomo ispirato nato da Maria. La sua dottrina sopravvisse alla sua morte (376); i suoi seguaci, i fotiniani, apparvero più tardi in maniera stereotipata tra altri eretici condannati, senza che ne fosse specificata la dottrina. In occidente la setta venne equiparata in parte a quella di Bonoso, vescovo di Serdica (§ 70,3).

Bibliografia: L. SPELLER, *New Light on Photinians. The Evidence of Ambrosiaster*, in JThS 34 (1983), 99-113.

5. Gli audiani

Gli audiani vengono così chiamati dal nome del loro fondatore, Audio (Epifanio, *Pan.* 70). Questo personaggio, originario della Mesopotamia, visse nel IV sec. come asceta ed austero riformatore monastico e si segnalò per le sue critiche nei confronti del clero. Consacrato vescovo in maniera illegittima (probabilmente subito dopo il concilio di Nicea), fondò una propria Chiesa dai tratti rigoristici e arcaizzanti. Si attenne, così, all'antica data della Pasqua degli ebrei e difese un'immagine antropomorfa di Dio. Grazie al suo esilio nella Scizia poté svolgere attività missionaria e fondare chiese e monasteri tra i goti. Gli audiani persistettero nella loro aspra critica nei confronti della Chiesa legata all'imperatore. Più tardi fecero proprie le speculazioni gnostiche e persero rapidamente d'importanza.

Bibliografia: H.-C. PUECH, *Audianer*, in RAC 1 (1950), 910-915.

6. I messaliani

I messaliani («oranti») sono un movimento rigorosamente ascetico. Il loro nome fa riferimento a un'origine siriaca. Nell'ambiente greco, dove essi si diffusero specialmente in Asia Minore, furono chiamati *euchiti* o anche *entusiasti* (Girolamo, *Dial. adv. Pelag.*; Teodoreto, *H. E.* IV 11 ecc.). Furono attaccati ufficialmente per la prima volta in un sinodo celebrato attorno al 390 a Side (Panfilia). Condanne ecclesiastiche seguirono in altri sinodi fino al concilio d'Efeso del 431. I capi d'accusa non sono del tutto chiari. A quanto pare, fu ritenuta discutibile la loro dottrina del peccato originale: fin da Adamo abiterebbe in ogni creatura umana un dèmone cattivo. Proprio a causa di questa visione molto realistica del male essi sono stati continuamente messi in relazione, fin dall'inizio, con il manicheismo. In particolare, essi limitavano chiaramente l'efficacia del battesimo e vedevano nella preghiera continua l'unico mezzo di salvezza che po-

tesse estirpare la radice del peccato e rendere possibile l'abitazione dello Spirito Santo. Come forma esteriore di vita essi propagandavano un'austera ascesi, che arrivava in parte fino al rifiuto del lavoro (*quietismo*). Le accuse sommarie fanno riconoscere i messaliani come pneumatici entusiasti che misero in discussione l'ordinamento ecclesiastico e la mediazione sacramentale della salvezza. Il loro rappresentante più eminente, ma nello stesso tempo anche il più moderato, è Macario/Simeone (§ 75,8). Il suo messalianismo «purificato» influenzò anche grandi maestri della Chiesa (Gregorio di Nissa, Diadoco di Fotica).

Bibliografia: K. DEPPE, *Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frömmigkeitsverständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Messalianismus und Hesychasmus*, Göttingen 1971; H. DÖRRIES, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978; J. GRIBOMONT, *Le dossier des origines du messalianisme*, in J. Fontaine – C. Kannengiesser (a cura di), *Epektasis* (FS [scritti in onore di] Daniélou), Paris 1972, 611-625; R. STAATS, *Messalianer*, in TRE 22 (1992), 607-613; C. STEWART, «*Working the Earth of the Heart*». *The Messalian Controversy in History, Texts, And Language to A. D. 431*, Oxford 1991.

7. Il priscillianismo

Priscilliano, *Opera:* G. SCHEPSS, t, 1899 (CSEL 18).
Trattato anonimo priscillianista, *De trin. fidei cath.:* G. MORIN, t, in PLS 2, 1913, 1487-1507.

Sul finire del IV sec. apparve in Spagna un movimento di austero ascetismo che ebbe rapida diffusione e trovò seguaci anche nella Gallia meridionale. Il movimento prende il suo nome da Priscilliano, un ricco laico originario della Spagna meridionale, colto e di temperamento ascetico, che nel 381 divenne vescovo di Avila. Sembra che il suo esigente cristianesimo abbia attirato soprattutto persone di ambienti aristocratici. La sua dottrina non è facilmente ricostruibile, anche se sotto il suo nome sono conosciuti undici trattati. Probabilmente egli fu indotto da un'inclinazione fondamentalmente gnostica alla rinuncia ascetica a un mondo ritenuto satanico. Un tale impegno derivava dal battesimo, che giustificava una spiccata consapevolezza di costituire il gruppo dei prescelti (*viri Christi, Christi homines, servi domini*). I suoi seguaci si riunivano in conventicole e si dedicavano alla lettura della Bibbia, con una certa predilezione per gli scritti apocrifi; lo studio delle Sacre Scritture consentiva loro di riconoscere la «profondità di Satana» e li rendeva capaci di superare le forze sataniche (cf i trattati: CSEL 18).

Al diffondersi dei circoli priscillianisti cercò di opporsi un sinodo convocato a Saragozza nel 380, ma senza attacchi diretti a Priscilliano. Principali avversari dei priscillianisti furono i vescovi Idazio (Idacius) di Merida e Itazio (Ithacius) di Ossonoba, che ottennero dall'imperatore Graziano l'esilio di Priscilliano e di alcuni dei suoi amici di rango vescovile (sotto l'accusa pretestuosa di manicheismo:

Sulpicio Severo, *Chron.* II 47). Gli esuli cercarono invano un aiuto presso Damaso di Roma (*Liber ad Damasum*) e Ambrogio di Milano. Si rivolsero allora al potere laico, nel quale trovarono un appoggio per breve tempo. Ma nel 383 l'usurpatore Massimo si lasciò influenzare dagli avversari di Priscilliano e lo condannò a morte «per magia (*maleficium*)». Con lui vennero giustiziati sei seguaci (probabilmente nel 386). Contro la condanna a morte si sollevò ampia la protesta all'interno della Chiesa. Martino di Tours e Ambrogio di Milano non vollero più essere in comunione con i vescovi che stavano dietro la condanna. Idazio e Itazio, principali avversari di Priscilliano, persero infine le loro sedi vescovili.

Non per questo, tuttavia, il priscillianismo scomparve. Il suo entusiasmo per un cristianesimo ascetico trovò un incoraggiamento nel movimento ascetico-monastico ortodosso in Spagna e Gallia. Quanto ai priscillianisti, essi approfittarono del disagio ampiamente diffuso per l'esecuzione capitale del loro capo, che ora celebrarono come martire. Essi poterono sopravvivere in Spagna e acquisire nuovi seguaci. Un sinodo di Toledo (tra il 397 e il 400) si occupò di nuovo delle loro idee. Nelle discussioni che si ebbero successivamente alcuni stimati vescovi priscillianisti tornarono alla Chiesa cattolica. Soltanto nel VI sec. scomparvero in Spagna gli ultimi resti di questo movimento.

Bibliografia: V. BURRUS, *The Making of a Heretic*, Berkeley 1995; H. CHADWICK, *Priscillian of Avila. The Occult And the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976; A. ROUSSELLE, *Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste*, in REA 83 (1981), 85-96.

§ 51. Per e contro Origene (conflitti attorno al 400)

Anastasio I, *Epist.*: PLS 1, 790-792.
Evagrio Pontico, *Epist. ad Melaniam*: M. PARMENTIER, *Evagrius of Pontus' Letter to Melania I*, trad. ingl. c, in «Bijdragen» 46 (1985), 2-38; cf § 75,7.
Girolamo, *Apol. adv. Ruf.*: P. LARDET, t trad. franc. 1983 (SC 303).
Apol. adv. Ruf.; C. Joh. Hieros.: t, PL 23, 355-492; cf § 76,3.
Teofilo d'Alessandria, frammenti: I. HILBERG, trad. lat., in Girolamo, *Epist.* 87; 92; 96; 98; 100, 1912 (CSEL 55).
Epifanio: cf § 75,9.
Rufino: cf § 76,10.

Nelle discussioni sulla fede in Dio Uno e Trino tornò sempre alla ribalta il nome di Origene (cf § 39,2). Il suo modello delle ipostasi da una parte, la sua dottrina della generazione eterna del Verbo dall'altra, influenzarono sia i sistemi teologici degli anti-niceni che quelli dei niceni (cf § 47,1). I problemi teolo-

gici risultarono aggravati dalla radicalizzazione delle idee origeniste presso i monaci del deserto di Sceti. I loro princìpi mistici ed ascetici culminano nel sistema di Evagrio Pontico (m. 399/400), che venne attaccato soprattutto nella seconda controversia origeniana (cf §§ 59,3; 75,7). Gli avversari rimproveravano ad Origene una cristologia intellettualistica, che sminuiva il valore dell'incarnazione, e inoltre la dottrina della preesistenza delle anime e l'escatologia (*apokatastasis*; cf § 33,4), come anche l'interpretazione allegorica delle Scritture, con l'aiuto della quale egli giustificava le sue teorie spiritualizzanti.

Le discussioni sulla sua teologia s'inasprirono quando s'intrecciarono con lotte e rivalità personali. I più importanti contendenti furono i vescovi Epifanio di Salamina a Cipro (376-403), Teofilo d'Alessandria (385-412) e Girolamo come avversari di Origene, il vescovo Giovanni di Gerusalemme e Rufino come suoi difensori.

Epifanio di Salamina, il più pericoloso «cacciatore di eretici» della Chiesa antica, condannò Origene come il «padre di Ario, la radice e l'autore di tutte le altre eresie» (Girolamo, *Ep.* 51,3; Epifanio, *Pan.* 63ss.). Richiamandosi a Metodio d'Olimpo (§ 39,5), egli criticò l'influsso della filosofia ellenistica sul sistema origenista e le sue particolari formulazioni (vedi sopra). Nel 394 invitò il vescovo **Giovanni di Gerusalemme** a condannare le opere di Origene, ricevendone però un netto rifiuto. Epifanio trovò un alleato in **Girolamo**, che viveva a Betlemme. Girolamo, che fino ad allora era stato un fervente seguace di Origene e ammiratore della sua produzione teologica, si schierò dalla parte di Epifanio e si mise a combattere, ormai, il vescovo Giovanni. Dalla parte di quest'ultimo si schierò invece **Rufino d'Aquileia** (§ 76,7), che viveva come monaco sul Monte Oliveto a Gerusalemme e stava assiduamente traducendo Origene in latino. Si ruppe così la lunga amicizia tra Girolamo e Rufino. Rufino volle dimostrare con una sua traduzione del *De principiis* l'ortodossia di Origene. Girolamo si accinse subito ad una sua traduzione e sottolineò in lettere d'accompagnamento la pericolosità delle dottrine origeniste (*Ep.* 80-84). Rufino si difese più tardi (400-407) con la sua *Apologia contra Hieronymum*, alla quale Girolamo reagì con un'*Apologia adversus libros Rufini*, in cui aggravava i suoi rimproveri contro Origene e il suo difensore.

Nel 399 si staccò da Origene, dopo un iniziale riserbo, anche il vescovo alessandrino **Teofilo** (385-412). Girolamo lo esortò insistentemente a procedere contro l'«empia eresia» (*Ep.* 63; cf *Ep.* 82; 86-89; 99). Difficoltà con i monaci del deserto di Nitria, tra i quali c'erano ammiratori di Origene, inasprirono il polemico atteggiamento di Teofilo (cf le sue lettere pasquali: Girolamo, *Ep.* 96; 98; 100). Egli perseguitò i monaci origenisti e li scacciò dal deserto di Nitria. Alcuni fuggirono a Costantinopoli e trovarono aiuto presso **Giovanni Crisostomo**. Così anche il vescovo della capitale dell'Impero veniva coinvolto nelle discussioni (cf § 75,4c). In un sinodo celebrato nel 400 o nel 401 Teofilo condannò l'origenismo (Girolamo, *Ep.* 98; 90). **Anastasio di Roma** (399-402), che probabil-

mente conosceva soltanto degli estratti della traduzione di Rufino, per giunta anche falsificata (Rufino, *Apol.* I 17-21), si associò alla condanna della persona e dell'opera di Origene. Un decreto imperiale proibì la lettura dei suoi scritti (Anastasio, *Ep.* 1,5 *ad Johannem Hier.*). Gli antiorigenisti risultarono vincitori in questa triste controversia. Essi cercarono di eliminare dalla Chiesa l'opera del teologo alessandrino come «bestemmia e follia» e di toglierle qualsiasi possibilità di esercitare la sua influenza. La controversia che si accese su Origene all'inizio del V sec. fu un preludio per la sua definitiva condanna nel 553 (§ 58,6).

Bibliografia: E. A. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992; E. A. CLARK, *New Perspectives on the Origenistic Controversy. Human Embodiment And Ascetic Strategies*, in ChH 59 (1990), 145-162; J. F. DECHOW, *Dogma And Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus And the Legacy of Origen*, Macon 1988; J. DECLERCK, *Théophile d'Alexandrie contre Origène. Nouveaux fragments de l'*Epistula synodalis prima (CPG 2595), in Byz 54 (1984), 495-507; Y.-M. DUVAL, *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem. De l'arianisme à l'origénisme*, in RHE 65 (1970), 353-374; A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria (345-412). Scritti, vita e dottrina.* Torino 1958; J. A. FISCHER, *Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes*, in OKS 28 (1979), 3-16; A. GRILLMEIER, *La « Peste d'Origène », soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'Origénistes en Haute Égypte (444-451)*, in *Alexandrina* (FS [scritti in onore di] C. Mondésert), Paris 1987, 221-238; K. HOLL – A. JÜLICHER, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits*, in K. Holl (a cura di), *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. II, 1928, rist. Darmstadt 1964, 310-350; J.-M. LEROUX, *Jean Chrysostome et la querelle origéniste*, in J. Fontaine – C. Kannengiesser (a cura di), *Epektasis* (FS [scritti in onore di] J. Daniélou), Paris 1972, 335-341; L'ORIGENISMO: *Apologie e polemiche intorno a Origene* (XIV Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 9-11.5.1985), in Aug. 26 (1986), 7-303; F. X. MURPHY, *Evagrius Ponticus And Origenism*, in R. Hanson – H. Crouzel (a cura di), *Origeniana Tertia*, Roma 1985, 253-269; P. NAUTIN, *La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem (juin-juillet 396)*, in RHE 69 (1974), 365-394; B. STUDER, *A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin*, in VetChr 5 (1968), 137-155.

§ 52. Il donatismo

Fonti, sguardo generale: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. V, Paris 1920.

Raccolte: H. VON SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, t, 1913, Berlin 1950²; J.-L. MAIER, *Le dossier du Donatisme*, t trad. franc. , 2 voll. Berlin 1987-1989.

Acta conciliorum Carthaginiensis: S. LANCEL, t, 1974 (CChr.SL 149A); S. LANCEL, t trad. franc. c, 2 voll., 1972-1975 (SC 194ss.; 224).

Agostino, Scritti antidonatisti: M. PETSCHENIG, t, 3 voll., 1908 (CSEL 51-53); G. FINAERT *et al.*, t trad. franc., 5 voll., Paris 1963-1968 (BAug 28-32).

Ottato di Milevi: C. ZIWSA, t, 1893 (CSEL 26); L. DATTRINO, trad. it. c, 1988 (CollTP 71).

Il donatismo nacque in Nordafrica dalla protesta contro quei chierici ai quali si rimproverava di aver ceduto nella persecuzione di Diocleziano, perché do-

po il primo editto (303) avevano consegnato (di qui la parola *traditores*) la Bibbia alle autorità. Sul piano teologico esso trovava un appoggio in più antiche tradizioni nordafricane che legavano la mediazione sacramentale della salvezza alla santità personale del ministro (Tertulliano, Cipriano; cf la controversia sul battesimo degli eretici, § 22,3). A ciò si aggiungevano tensioni di natura sociale e politica, come anche rivalità tra comunità ecclesiastiche della provincia *Proconsularis*, che era influenzata più fortemente da Roma, e la provincia di Numidia. La controversia scosse la Chiesa nordafricana fino all'inizio del V sec.

1. L'imperatore Costantino e i donatisti

Occasione immediata delle discussioni fu l'elezione dell'arcidiacono **Ceciliano** a vescovo di Cartagine nel 311/312. I suoi avversari, con i quali c'erano state già precedentemente delle discussioni su certe forme di venerazione dei martiri, gli rimproveravano l'incertezza mostrata nella persecuzione; tra i suoi consacranti, inoltre, c'erano stati dei *traditores*, e quindi la sua consacrazione era invalida. Conseguentemente, essi elessero a vescovo di Cartagine il chierico cartaginese **Maggiorino**. Quando costui poco dopo morì (estate 313?), assunse la guida dell'opposizione, che si diffuse fino a ca. il 355 in tutto il Nordafrica, **Donato di Case Nigrae (Numidia)**. Proprio da lui lo scisma prese infine il suo nome.

Dal 313 la separazione della Chiesa nordafricana era diventata una faccenda imperiale. L'imperatore Costantino considerò inizialmente i donatisti come sobillatori (Eusebio, *H. E.* X 6,4ss.: lettera a Ceciliano). Ma quando essi si appellarono a lui, egli incaricò il vescovo romano **Milziade** di appianare la controversia insieme ad alcuni colleghi della Gallia. Milziade convocò nell'ottobre del 313 un sinodo a Roma («Giudizio di Milziade»), che si espresse a favore di Ceciliano (cf Von Soden 10-12). Dopo un ulteriore appello dei donatisti Costantino convocò nel 314 un sinodo ad Arles, che di nuovo giustificò Ceciliano (Von Soden 14,15; 16-17). Sul piano dogmatico i padri di Arles sostennero il punto di vista romano, secondo il quale l'efficacia di un sacramento non dipende dalla santità del ministro (can. 9 [8] sul battesimo; can 14-15 [13-14] sulla consacrazione). I donatisti si rivolsero allora, ancora una volta, all'imperatore (Von Soden 18), che infine, il 10 novembre del 316, li condannò (Von Soden 25). La persecuzione che accompagnò la condanna si svolse in parte in maniera incontrollata e tumultuosa (cf la cosiddetta *Passio Donati*). Non si riuscì ad assoggettare i donatisti, ed anzi si aggravò il conflitto tra le due Chiese del Nordafrica.

La persecuzione venne motivata, ora, anche con la diversa posizione di fronte allo Stato romano e al suo potere. La Chiesa cattolica era considerata come una comunità religiosa e cultuale legata allo Stato; quella donatista rifiutava invece questo legame: «Cosa ha a che fare l'imperatore con la Chiesa?» (*Quid est*

imperatori cum ecclesia?, Donato attorno al 346; cf Ottato, *Contra Parmenianum Donatistam* III 3). Questo atteggiamento si collegò con forze politiche e sociali impegnate per un'autonomia nordafricana, che la Chiesa cattolica cercò di contrastare unitamente al potere statale.

2. Consolidamento dei donatisti

Poiché il suo intervento era rimasto inefficace, l'imperatore Costantino pose fine nel maggio del 321 alle azioni contro i donatisti: gli esuli poterono ritornare e l'imperatore esortò alla tolleranza (Von Soden 30-31). I donatisti uscirono rafforzati dalla persecuzione come «Chiesa dei martiri» e si diffusero ora con maggiore ampiezza nel Nordafrica. Attorno al 336 Donato poté riunire 270 vescovi in uno dei più grandi sinodi della Chiesa antica. Di fatto c'erano ora nel Nordafrica, una accanto all'altra, due Chiese riconosciute.

Nel 346 Donato cercò di unirle sotto il segno donatista. Per questo motivo Costante si rifece all'editto emanato dal padre nel 316, cominciò nuovamente a perseguirare i donatisti e volle costringerli all'unione con la Chiesa cattolica (editto d'unione del 347; Ottato III 1-3). Donato venne bandito e morì nel 355 in esilio. Ma il suo successore Parmeniano (m. 391/392), molto dotato sul piano teologico e organizzativo, tenne unita la Chiesa donatista (Agostino, *Sermo* 46,17; Parmeniano compose uno scritto dal titolo *Adversus ecclesias traditorum*; cf Ottato I 6). L'imperatore Giuliano fece tornare i vescovi esiliati e ingiunse il ripristino dello stato patrimoniale ecclesiastico così come era prima dell'unione forzata del 347. Ciò condusse, dopo la sua morte (363), a nuove ed aspre controversie (Ottato II 16-18).

3. Repressione da parte dello Stato e tentativi di conciliazione da parte della Chiesa

La scissione nella Chiesa fu aggravata dai cosiddetti **circoncellioni**. Sul piano confessionale essi appartenevano ai donatisti, che dopo la morte di Parmeniano avevano fatto registrare a loro volta una divisione in massimianisti e parmenianisti che sarebbe durata per diversi anni. Essi non tennero nascoste, tuttavia, le loro azioni d'impronta criminale (ruberie, saccheggiamenti e violenze). È evidente nella loro azione l'influsso d'idee sociali rivoluzionarie.

Diversi tumulti e disordini, nei quali era in gioco la condizione dei contadini africani, provocarono nuovamente l'intervento del potere statale negli ultimi decenni del IV sec. Intorno al 372 si ebbe una rivolta contro Roma capeggiata da **Firmo**, figlio di un «re berbero» della Mauritania. A lui si unirono alcuni ve-

scovi donatisti, ed egualmente da alcuni donatisti venne appoggiata la successiva rivolta capeggiata da suo fratello **Gildo** (397-398). La loro partecipazione ad azioni antiromane affrettò le misure imperiali per la repressione dei donatisti. Nel febbraio/marzo del 405 l'imperatore Onorio emanò una serie di editti nei quali il donatismo veniva bandito (CTh XVI 5,37; 6,4-5; 11,2).

Le misure politiche furono affiancate da quelle ecclesiastiche. Dal 395/396 la causa cattolica fu energicamente sostenuta da Agostino d'Ippona, che inizialmente discusse con i donatisti soprattutto con motivazioni teologiche. Insieme ad **Aurelio di Cartagine** (392/393-429/430) egli organizzò una serie di sinodi che miravano a ristabilire un'unione. Dal 393 al 420 egli pubblicò le sue opere antidonatiste, che rifiutavano il concetto donatista di Chiesa e di sacramento (per es., *Contra litteras Petiliani; Contra epistulam Parmeniani; De baptismo; Contra Cresconium*).

Fondamentale è per lui l'unità e unicità universale della Chiesa, fuori della quale non è possibile una vera fede. Agostino propone qui una netta distinzione tra segni esteriori e azione interiore della grazia, tra Chiesa visibile e invisibile. La Chiesa visibile, il suo ufficio e i sacramenti sono inidispensabili come mediazione per l'invisibile comunione dei santi (*communio sanctorum*). Il fatto che la Chiesa rappresenti un *corpus permixtum*, un misto di peccatori e di eletti (*De doctr. christ.* III 32,45) non cambia qui nulla. I sacramenti, infatti, rappresentano innanzitutto e soprattutto sacramenti di Cristo e rimangono segni, anche qualora dovesse mancare la retta fede o l'intima appartenenza alla Chiesa. I segni dei sacramenti del battesimo e dell'ordine producono per i segnati, nella misura in cui sono amministrati in forma corretta, un *carattere*, un'impronta che non si può più cancellare (*C. epist. Parm.* II 13,29). In queste condizioni, quando si passa dagli scismatici o eretici alla Chiesa cattolica non è necessario un nuovo battesimo.

Gli sforzi per un'unione all'interno della Chiesa rimasero certamente infruttuosi. L'imperatore fu quindi invitato a procedere nuovamente contro i donatisti; la conversione forzata venne infine considerata come mezzo estremo (Agostino, *Ep.* 185,6 con Lc 14,23: *Cogite intrare*, spingeteli a entrare).

Si trattava di un cambiamento gravido di conseguenze, che Agostino cercò ripetutamente di difendere (cf *Ep.* 93 ecc.), ma venivano stabilite tuttavia delle barriere tra l'azione statale e quella ecclesiastica e si approvavano anche mezzi coercitivi da parte cattolica (*Ep.* 89,7 ecc.). Egli li giustificava soprattutto sulla base della sua dottrina della grazia (cf § 56ss.). Soltanto Dio ha il potere di convertire gli uomini, e soltanto lui sceglie i giusti. Ma come contesto per un possibile successivo assenso dell'uomo l'appartenenza alla Chiesa cattolica è indispensabile. In tale prospettiva , al processo di educazione e di esortazione possono appartenere anche il timore e la costrizione (cf *Ep.* 173,3; 105,3,12-4,13; 93). Nell'ambito di sua competenza Agostino insistette nella prassi di unire le misure coercitive con l'insegnamento, ma si mostrò incapace di far cessare la violenza brutale messa in atto da alcuni colleghi d'ufficio e da membri di primo piano della propria comunità e d'impedire esecuzioni capitali. Senza volerlo, e certamente senza la possibilità di prevederne le conseguenze, egli formulò in anticipo le teorie che sarebbero servite all'Inquisizione.

Neppure nell'ultimo grande convegno religioso tenuto sotto il *comes* Marcellino a Cartagine dall'1 all'8 luglio 411 si giunse a un'intesa teologica. Sul pia-

no politico, tuttavia, i donatisti furono considerati come finiti. Un rescritto imperiale del 30 gennaio 412 decretava l'unione (CTh XVI 5,52) e riprendeva le precedenti leggi contro i donatisti. Nell'applicare queste leggi Agostino esortava alla *mansuetudo catholica* (*Ep.* 139,2; 153), ma senza rivedere il suo fondamentale consenso a misure coercitive.

L'unione forzata non cancellava completamente il donatismo. Una minoranza consapevole di sé rimase fedele alla tradizione donatista, riuscì a sopravvivere anche sotto il dominio dei vandali e scomparve soltanto con la conquista dell'Africa da parte degli arabi.

Prospetto cronologico

311-312	**Ceciliano di Cartagine**: inizio della controversia
dal 313	**Donato**
313	Giudizio di Milziade
314	Sinodo di Arles
316	Condanna dei donatisti da parte di Costantino e conseguente persecuzione
321-362	*Consolidamento dei donatisti*: diffusione del loro scisma
347	Editto d'unione dell'imperatore Costanzo; esilio di Donato
355	Morte di Donato
355-391/392	**Parmeniano**
361-363	Giuliano l'Apostata: restituzione dei beni patrimoniali ai donatisti
363-398	**Radicalizzazione e politicizzazione**
	Comparsa dei circoncellioni
372	Rivolta capeggiata da **Firmo di Mauritania**
dal 393	Scritti antidonatisti di **Agostino d'Ippona**
392/393-429/430	**Aureliano di Cartagine**
397/398	Rivolta capeggiata da **Gildo**
ca. 400-430	*Tentativi di conciliazione da parte della Chiesa e repressione statale*
	diversi sinodi celebrati a Cartagine
405	Editto d'unione dell'imperatore Onorio: misure coercitive contro i donatisti
410	Dichiarazione di tolleranza
411	Convegno religioso a Cartagine; condanna
412	Editto di Onorio che conferma la condanna; misure coercitive

Bibliografia: J. S. ALEXANDER, *The Motive for a Distinction between Donatus of Carthage And Donatus of Casae Nigrae*, in JThS 31 (1980), 540-547; J.-P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958; R. CRESPIN, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise Donatiste dans la vie et la doctrine de S. Augustin*, Paris 1965; W. H. C. FREND, *The Donatist Church*, Oxford 1971[3]; W. H. C. FREND – K. CLANCY, *When did the Donatist Schism Begin?*, in JThS 28 (1977), 104-109; K. M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreits (313-315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien*, Bonn 1975; G. GOTTLIEB, *Die Circumcellionen. Bemerkungen zum donatistischen Streit*, in AHC 10 (1978), 1-15; E. L. GRASMÜCK, Coercitio. *Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1965; A. HETTINGER, *Katholiken und Donatisten. Die afrikanische Kirche im Spiegel der Briefe Gregors des Großen*, in AHC 24 (1992), 35-77; B. KRIEGBAUM, *Kirche der Traditoren*

oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus, Innsbruck/Wien 1986; B. KRIEGBAUM, *Zwischen den Synoden von Rom und Arles. Die donatistische Supplik bei Optatus*, in AHP 28 (1990), 23-61; E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après S. Augustin*, Ottawa 1972; W. MARSCHALL, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom*, Stuttgart 1971; A. SCHINDLER, *L'histoire du Donatisme considerée du point de vue de sa proprie théologie*, in StPatr 17,3 (1982), 1306-1315; W. SIMONIS, Ecclesia visibilis et invisibilis. *Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt 1970; E. TENGSTRÖM, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göterborg 1964; M. A. TILLEY, *Dilatory Donatists Or Procrastinating Catholics? The Trial at the Conference of Carthage*, in ChH 60 (1991), 7-19; W. WISCHMEYER, *Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites*, in ZNW 70 (1979), 68-85.

§ 53. Apollinare di Laodicea e gli inizi delle controversie cristologiche

Fonti, sguardo generale: CPG 3645-3695; ibidem 3705-3732; ibidem 3735-3741.
Raccolte: H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, t, Tübingen 1904.
Scritti siriaci: J. FLEMMING – H. LIETZMANN, t, Berlin 1904.
Per la cristologia cf E. BELLINI, *Su Cristo. Il grande dibattito nel IV secolo*, t trad. it., Milano 1978.

1. La cristologia di Apollinare

La cristologia ariana, almeno per quanto si può ricostruire, sembra aver inteso l'incarnazione come assunzione della carne da parte del Logos creato. Il Logos entrò in un corpo senza anima (σῶμα ἄψυχος) e assunse la funzione dell'anima. L'insufficienza di questo schema *Logos-Sarx* (Verbo-Carne) rimase a lungo inavvertita. Anche Atanasio argomenta su questa base (cf per es. *Contra Ar.* III 25-37). Soltanto nella discussione con Apollinare di Laodicea egli parlò di un'anima umana in Gesù Cristo, ma senza attribuirle una particolare importanza (*Tom. ad Ant.* 7).

Apollinare, uno strenuo assertore della dottrina nicena, fu dal 361 ca. vescovo di Laodicea (Siria), ma fu attivo principalmente in Antiochia (§ 75); morì prima del 392. Contro gli ariani egli difese la divinità del Logos e fu inoltre impegnato soprattutto nella discussione con tendenze cristologiche che vedevano una rigorosa distinzione tra Dio e uomo e (secondo la sua interpretazione) consideravano Gesù Cristo unicamente come uomo dotato di grazia (per es. Paolo di Samosata; più tardi Diodoro di Tarso).

Alla base della sua cristologia c'era un'antropologia che a dire il vero non è più possibile ricostruire perfettamente: l'uomo è composto di due (o tre) elementi: carne (carne e *anima sensitiva*) e mente/intelletto (νοῦς, *anima intelletti-*

va), che formano insieme un essere perfetto, «che si muove da sé» (αὐτοκίνητον). Un'unione di due nature indipendenti, entrambi dotate di anima, era per lui impensabile (framm. 81; 150; 2). Nell'Incarnato, quindi, il Logos divino deve prendere il posto dell'anima umana: Cristo è «Dio/Intelletto» nella carne (θεὸσ/νοῦσ ἔνσαρκος, framm. 108). C'è in lui un unico principio di vita e d'azione e quindi una sola effettiva unità sostanziale di natura, composta o risultante dal Logos e dalla carne, strumento del Logos (cf framm. 113; 10).

Da questa unità vivente (ἑνώτης ζωτική; cf framm. 144) Apollinare derivava decise affermazioni cristologiche che continuarono ad influenzare la discussione fino a Cirillo d'Alessandria (§ 54). Egli descrisse Cristo come «unica natura incarnata del Logos di Dio» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη; *Ep. ad Iovianum*), una natura (οὐσία), un'ipostasi, un *prosopon* (cf framm. 117; 119; 163). Cristo sarebbe uomo in una maniera del tutto unica (cf framm. 45; *Anakephalaiosis*), un uomo celeste (*Anakeph.* 4,12; framm. 25).

C'era dietro un'esigenza soteriologica: la redenzione è possibile soltanto quando Dio e uomo sono effettivamente una sola cosa e quando colui che si è fatto uomo è senza peccato, senza conflitto di due volontà (framm. 150ss.). Il problema della concezione apollinaristica è nel fatto che essa riduceva radicalmente l'elemento umano di Cristo e comprometteva la trascendenza del Logos.

Apollinare trovò discepoli e seguaci. Per una comunità antiochena egli consacrò vescovo (probabilmente nel 376) il presbitero antiocheno Vitale; fu quindi attivo anche nella politica ecclesiastica. Proprio qui dovettero accendersi le prime controversie sulla sua dottrina, che venne discussa nel sinodo d'Antiochia del 362 (Atanasio, *Tom. ad Ant.* 7). Seguirono condanne nel 377 a Roma, nel 379 ad Antiochia, nel 381 a Costantinopoli. Leggi dello Stato contro gli apollinaristi furono emanate dal 388 (CTh XVI 5, 14); la comunità apollinarista antiochena fu riunita a quella ortodossa solo nel 425.

2. Reazioni teologiche

Il rifiuto della sua cristologia determinò un approfondimento della coscienza che portò a riconoscere una natura umana perfetta nell'incarnazione. Già **Eustazio d'Antiochia** (m. prima del 337) aveva contrapposto allo schema ariano *Logos-Sarx* un modello *Logos-Anthropos* (Verbo-Uomo). Questo modello venne accettato e approfondito fin dal sinodo d'Antiochia del 379 dagli avversari di Apollinare (come Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, e inoltre Epifanio e Damaso di Roma, Diodoro di Tarso, ed altri). Venne ripreso l'antico principio soteriologico: «Ciò che non è assunto non è sanato.» (*Quod non assumptum – non sanatum*; cf Gregorio di Nazianzo, *Ep.* 101,32; Damaso, *Ep.* 2 framm. 2 [PL 13, 352-353]). Il Logos doveva aver assunto una perfetta natura umana, se davvero voleva redimere gli uomini.

Inoltre, i cappàdoci cercarono di esprimere concettualmente l'unità di Cristo come Dio e Uomo. Fondamentale risultò la distinzione di **Gregorio di Nazianzo**: «l'una e l'altra cosa», e non «l'uno e l'altro» (ἄλλο καὶ ἄλλο, e non ἄλλος καὶ ἄλλος), costituiscono l'unico Cristo. Essi definirono l'unità sul piano delle nature, ricorrendo al concetto di *mescolanza* (κρᾶσις; Gregorio di Nazianzo, *Or.* 2,23). Il Verbo divino avrebbe assunto un uomo perfetto, costituito di corpo e anima intellettiva, in una *mescolanza* insolubile, senza per questo eliminare le particolarità delle due nature (Gregorio di Nazianzo, *Ep.* 101,20ss.; Gregorio di Nissa, *C. Apoll.* 21, 26; 51, 55). Non fu chiaro, anche dopo queste formulazioni, in che modo si dovesse giustificare e pensare l'unicità della persona di Cristo. La discussione su questo problema rimase riservata a Cirillo d'Alessandria e Nestorio.

Bibliografia: cf anche § 75,5: R. HÜBNER, *Gotteserkenntnis durch die Inkarnation Gottes*, in Kl 4 (1972), 136-161; E. MÜHLENBERG, *Apollinaris*, in TRE 3 (1978), 362-371.

Prospetto cronologico: storia della teologia e dei dogmi nel IV secolo

	Occidente	**Oriente**
ca. 314		Sinodo di Arles: condanna del donatismo
ca. 318	Espulsione di **Ario** dalla Chiesa alessandrina **Atanasio**, *C. gentes; De incarnatione*	
325		**Concilio di Nicea**
dal 327	Distacco di Costantino dal Niceno	
335	Sinodo di Tiro: primo esilio di Atanasio Deposizione di **Marcello d'Ancira** da parte di Costantino	
dal 335?	Atanasio, *Orationes c. Arianos*	
dal 336	Eusebio di Cesarea scrive contro Marcello d'Ancira	
337	Morte di Costantino; regno dei suoi figli; Costanzo II sovrano assoluto dal 350	
341	Sinodo d'Antiochia in occasione della consacrazione della «grande chiesa» (formule antiochene)	Sinodo a Roma sotto Giulio I
ca. 341	Morte dell'ariano Asterio	
342/343		Sinodo di Serdica: separazione tra Oriente e Occidente
350/351	**Atanasio**, *De decretis Nicaenae*	

	Occidente	**Oriente**
	synodi	
351	Sinodo di Sirmio: 1ª formula di Sirmio; Deposizione di **Fotino di Sirmio**	
		352-366 Liberio di Roma
		356-358 **Scisma romano**
357	2ª formula di Sirmio	
358-362	Serapione di Tmuis; Atanasio, *Epist. ad Serapionem* sulla divinità dello Spirito Santo	
359/360		Doppio sinodo di Seleucia/Rimini Confessione *omeusiana* dell'Impero
360-413	**Scisma antiocheno**	
361-363	Giuliano l'Apostata	
dal 361	**Apollinare di Laodicea**	
362	Sinodo d'Alessandria; discussioni su Apollinare Atanasio: *Tomus ad Antiochenos*	
		dal 362 **Scisma luciferiano**
ca. 364	**Basilio di Cesarea**. *Adversus Eunomium*	
370	**Basilio** diventa vescovo di Cesarea	
370	Morte di Atanasio	
ca. 374	Morte di Marcello d'Ancira	
375	**Basilius**, *De spiritu Sancto*	
dal 377	Condanne di **Apollinare**	
379	Morte di Basilio	
379-395	Teodosio I	
380	L'editto *Cunctos populos*: il niceno diventa confessione dell'impero **Gregorio di Nazianzo,** «Discorsi teologici»	
379-383	**Gregorio di Nissa**, *C. Eunomium*	
		Sinodo di Saragozza: contro i **Priscillianisti**
381		**I Concilio di Costantinopoli**
		381 Sinodo di Aquileia: condanna dell'arianesimo occidentale sotto **Ambrogio**
376-403	**Epifanio di Salamina**	381 **Priscilliano**, vescovo di Avila
385-412	**Teofilo d'Alessandria**	385/386 Conflitto tra ariani e cattolici per la *Basilica Portiana* a Milano ca. 386 Esecuzione capitale di **Priscilliano**
ca. 387?	**Gregorio di Nissa**, *Antirrheticus*	

	Occidente	Oriente
	adv. Apollinarem	
ca. 390?	Sinodo di Side: prima condanna dei **messaliani**	
dal 394	**Prima controversia su Origene**	ca. 400-430 **Sinodi antidonatisti** e misure coercitive in Nordafrica
400/401	Sinodo d'Alessandria condanna **Origene**	
589		3° sinodo di Toledo: *filioque*
653		8° sinodo di Toledo: adozione ufficiale del *filioque*

§ 54. Nestorio e il concilio di Efeso del 431

Nestorio, Frammenti: F. LOOFS, t, Halle 1905.
Liber Heracl.: P. BEDJAN, t, Paris/Leipzig 1910; F. NAU, t trad. franc, 1910, rist. Farnborough 1969.
Atti del Concilio, Efeso 431: E. SCHWARTZ, t, 1922-1930 (ACO I).
Efeso 499 sir. : G. HOFFMANN, t trad. ted. c, 1917, rist. Göttingen 1970.
Efeso e Calcedonia, testi scelti: A. J. FESTUGIÈRE, trad. franc., Paris 1982.

Le discussioni cristologiche del tardo IV secolo portarono ad elaborare contro la cristologia ariana il concetto di vera divinità del Logos e contro la cristologia apollinaristica il concetto di vera e completà umanità di Cristo. I successivi sviluppi dottrinari si concentrarono sulla questione circa il rapporto tra divinità e umanità in Gesù Cristo. Ricorrendo a modelli antropologici (Logos-Carne, oppure Logos-Uomo), i teologi svilupparono differenti concezioni cristologiche che si possono definire approssimativamente con le espressioni convenzionali di « cristologia dell'unità » e « cristologia della separazione ».

1. Le scuole teologiche

a) ANTIOCHENI

La cosiddetta scuola antiochena si colloca nella tradizione di **Diodoro di Tarso** (m. prima del 395; § 75,4a), il quale, anche se non consente di stabilire chiaramente quale fosse il suo proprio schema, mise in forte risalto, contro l'arianesimo e più tardi anche contro l'apollinarismo, la distinzione tra Logos e Carne/Uomo, per esaltare in tal modo, al di là di ogni dubbio, la trascendenza del Verbo divino. Egli rifiutò quindi un'unità sostanziale, essenziale, secondo il

modello di un'analogia corpo-anima e preferì formulazioni del tipo « assumere l'uomo » all'espressione « diventare uomo ». All' uomo Gesù Cristo spetterebbe lo stesso onore, la stessa adorazione che spetta al Logos divino, perché questo lo riempirebbe in maniera perfetta, abiterebbe in lui e in tal modo raggiungerebbe la sua perfezione e il suo innalzamento. In tal senso l'uomo Gesù Cristo dovrebbe ritenersi al di sopra dei profeti dotati di spirito. Su questa impostazione proseguì il suo discepolo **Teodoro di Mopsuestia** (m. 428; § 75,4b), classico esponente della cristologia antiochena della « separazione » o, per meglio dire, della « distinzione ». Egli precisò l'importanza soteriologica dell'anima di Gesù, la sua libera volontà, che vinse il peccato (*Hom. cat.* 5), e distinse rigorosamente tra il Dio che assume e l'uomo assunto (*Deus assumens – homo assumptus*; *Hom. cat.* 8,10). Rifiutò nettamente una mescolanza delle due nature o ipostasi (o anche *prosopa*; cf i frammenti dal *De incarn.* VII; *Adv. Apoll.* IV). Tanto più difficile, quindi, fu per lui precisare con maggiore chiarezza l'unità. Accanto a definizioni metaforiche, come l'« abitare del Logos nell'uomo » o il « rivestirsi dell'uomo » (*Hom. cat.* 7,1) si trova anche l'idea di unione (ἕνωσις) o di congiunzione (συνάφεια) delle due nature o ipostasi in un'ipostasi o in un *prosopon* (cf *Hom. cat.* 6,3; *Comm. Joh.* 8,16; *De incarn.* VIII 62). Quest'unico *prosopon*, che viene adorato nella liturgia, è il risultato di un'unione che però Teodoro non riuscì ad esprimere concettualmente in modo più preciso: egli la definì come partecipazione dell'Uomo Gesù all'onore e all'adorazione del Figlio di Dio (*Hom. cat.* 6,3; 8,13), come obbedienza perfetta di quest'Uomo e come azione dello Spirito Santo in lui (*Hom. cat.* 6,10; *Comm. Joh.* 3,29). Non ebbe alcuna difficoltà, inoltre, con la *communicatio idiomatum* (vedi sotto, b).

Poiché egli non intese l'unità come concetto ontologico, i suoi avversari alessandrini interpretarono la sua distinzione come giustapposizione di natura divina ed umana e videro la sua concezione di unità appoggiata semplicemente su una motivazione morale. Le oscurità delle sue formulazioni gli procurarono il rimprovero di scindere l'unità soggettiva di Cristo, un'accusa che avrebbe portato alla sua condanna nel 553 (cf § 59,3).

b) Alessandrini

Per la cristologia alessandrina veniva in primo piano l'unità delle due nature. Essa rimase ampiamente legata allo schema *Logos-Sarx*, ma cercò anche di prendere sul serio l'intera umanità in Cristo. Ciò si mostrò molto chiaramente in **Didimo il Cieco** (m. 398), che insegnò a lungo ad Alessandria (§ 75,2b). Egli risultò fortemente influenzato da Origene e difese contro l'arianesimo e l'apollinarismo, nella prospettiva della concezione cristologica alessandrina del Dio fatto uomo, la divinità e la completa umanità di Cristo con corpo e anima. Ri-

sulterebbe del tutto insufficiente descrivere la sua cristologia soltanto nei termini di uno dei due schemi, *Verbo-Uomo* o *Verbo-Carne*.

Come principale rappresentante della cristologia alessandrina viene ritenuto **Cirillo d'Alessandria** (vescovo dal 412, m. 444; § 75,2c). Nella controversia con Nestorio, al quale rimproverava un dualismo cristologico, egli approfondì lo schema mutuato da Atanasio, *Logos-Sarx*: il Logos consustanziale a Dio-Padre diventa uomo, della stessa nostra natura, senza cessare di essere Dio (cf *Oratio ad dominas* 3-5; 20-21, ecc.). Basandosi su Fil 2,6ss, egli preferì parlare di *kenosi* [cioè del fatto che il Verbo *semet ipsum exinanivit* (ἐκένωσεν), *formam servi accipiens*, «umiliò se stesso assumendo la condizione di servo», *n.d.t.*]. Il suo merito è nell'aver separato i piani sui quali dover ricercare l'unità e la distinzione e nell'aver precisato il soggetto del'azione di Gesù Cristo: le due nature (φύσεις, οὐσίαι) sarebbero unite nell'unica ipostasi o persona del Logos divino fatto carne (κατ'ὑπόστασιν), in modo tale che tutte le espressioni di vita, anche quelle dell'uomo, si dovrebbero attribuire al Logos divino (*communicatio idiomatum*, «comunicazione degli idiomi» [cioè la mutua attribuzione delle *proprietà*, ἰδίωμα, della natura divina e della natura umana in Cristo, *n.d.t.*]). Si tratterebbe di un' unione fisica (ἕνωσις φυσική; cf *Apol.* XII *capit.* 19-31 ecc.), e non soltanto di un'unione riguardante la dignità, il potere e l'adorazione (ἀξία, αὐθεντία, προσκύνησις). Dio non sarebbe venuto in un uomo, ma sarebbe divenuto egli stesso veramente uomo, senza cessare di essere Dio (*Or. ad dom.* 31). Problematica, nel contesto della testimonianza dei padri da lui addotta nell'argomentazione teologica, è l'accettazione delle formule apollinaristiche attribuite ad Atanasio, come quella di «un'unica natura incarnata del Logos di Dio» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Queste formule gli procurarono l'accusa di monofisismo.

Le concezioni di tutte e due le scuole volevano corrispondere all'idea che del Cristo offrono i vangeli. Esse si espressero secondo le rispettive tradizioni teologiche e con differenti modelli di pensiero filosofico. Nelle successive controversie i due schemi cristologici risultarono nettamente contrapposti. I contrasti tra le scuole furono inaspriti dalle tensioni e dalle lotte di potere tra le metropoli di Roma, Alessandria e Costantinopoli. La durezza e l'asprezza della controversia non si possono capire senza queste rivalità.

2. Lo scoppio della controversia

La controversia teologica scoppiò quando, nel 428, **Nestorio** divenne vescovo di Costantinopoli. L'imperatore Teodosio II (408-450; imperatrice Eudocia) aveva fatto venire il monaco e presbitero da Antiochia nella capitale dell'Impero. Nestorio, che non nascondeva la sua provenienza teologica, intervenne nella discussione sul titolo di «Madre di Dio» (*Theotokos*) per Maria, che te-

neva occupati i circoli pii della capitale. Il titolo, già prima in uso, era stato accolto nella liturgia ed era particolarmente favorito nella teologia alessandrina. Nel contesto della sua teologia orientata in senso antiariano e antiapollinaristico, che affermava una scrupolosa separazione tra Dio e Uomo in Cristo, Nestorio rifiutava il titolo onorifico, come anche la comunicazione degli idiomi in genere. Secondo lui Maria doveva essere chiamata soltanto «Madre di Cristo» (*Christotokos*), perché Cristo era il «nome comune delle due nature» e comune soggetto delle espressioni cristologiche (*Ep. 2 ad Cyr.*). Agli occhi degli alessandrini egli era quindi sospetto d'eresia.

La controversia venne aperta nel 429 da **Cirillo d'Alessandria** (Lettera pasquale; *Ep.* 1 ai monaci egiziani), che vide offrirsi la possibilità d'intervenire nella Chiesa della capitale dell'Impero e divenne accanito avversario di Nestorio. Entrambi cercarono il proprio riconoscimento a Roma. Un sinodo romano del 430, informato soltanto da Cirillo, esortò Nestorio alla ritrattazione e papa **Celestino I** (422-432) incaricò Cirillo di eseguire la decisione sinodale. Cirillo aggiunse alla sentenza, dopo un sinodo celebrato ad Alessandria (nel novembre 430), un elenco di dodici errori, ai quali Nestorio doveva rinunciare, e inviò tutto a Costantinopoli. In questi «dodici anatematismi» egli proponeva formulazioni anche più acute della teologia alessandrina e parlava di unione fisica delle due nature (ἕνωσις φυσική, κατ'ὑπόστασιν), ciò che per gli antiocheni era inaccettabile e provocò i cosiddetti «antianatematismi» di Teodoreto di Ciro (§ 75,4d).

3. Il concilio di Efeso (431) e il Simbolo di unione del 433

L'imperatore Teodosio II aveva intanto convocato un sinodo ad Efeso per il 7 giugno 431, festa di Pentecoste. Cirillo, il «faraone cristiano», forte dell'appoggio di Celestino, arrivò con un grosso seguito ad Efeso. Nestorio, che per ordine del vescovo di Antiochia aveva intanto accettato il titolo *Theotokos*, era arrivato con una piccola minoranza. Senza aspettare l'arrivo dei vescovi orientali della diocesi imperiale d'Antiochia e dei legati occidentali, il 22 giugno Cirillo aprì di propria autorità l'assemblea nella «grande chiesa» («Maria Theotokos»). Nestorio e i suoi seguaci non intervennero. Come norma di fede valeva il niceno. La cristologia di Cirillo, così come risultava esposta ultimamente nella sua seconda lettera a Nestorio (inizio 430), fu ritenuta conforme a questa professione di fede, mentre fu giudicata in contrasto la lettera di Nestorio a Cirillo (giugno 430). Nestorio fu accusato di eresia come «nuovo Giuda» e venne deposto dal suo ufficio di vescovo (ACO I 1,2, 64).

Il 26 giugno arrivò Giovanni d'Antiochia (429-441/442) con gli orientali. Essi tennero insieme al commissrio imperiale una loro propria assemblea, dichiararono eretici i «dodici anatematismi» e deposero Cirillo e il vescovo locale Mem-

none. L'intricata situazione divenne anche più confusa quando il 9 luglio apparvero i legati romani, che aderirono subito a Cirillo. Con l'appoggio romano vennero ora scomunicati anche Giovanni d'Antiochia e una parte dei suoi vescovi. In settembre la delegazione alessandrina riuscì, ricorrendo pesantemente alla corruzione, a fare accettare la propria versione del concilio a Teodosio II, che aveva messo agli arresti domiciliari i protagonisti Cirillo, Nestorio e Memnone di Efeso: Nestorio venne esiliato e gli fu designato come successore Massimiano (431-434); Cirillo, senza essere stato formalmente rilasciato, tornò ad Alessandria.

Il concilio del 22 giugno aveva riconosciuto la seconda e la terza lettera di Cirillo a Nestorio (*Ep.* 4; 17), senza spiegare più dettagliatamente formulazioni come quella dell'« unità secondo l'ipostasi » e senza proporre una propria formula. I vescovi orientali del contro-sinodo del 26 giugno si rifiutarono tuttavia di accettare questa conclusione e respinsero soprattutto gli anatematismi di Cirillo. Essi elaborarono a loro volta una formula cristologica che testimonia l'unione delle due nature senza mescolanza e assegna a Maria anche l'attributo di *Theotokos* (ACO I 1,7, 69-70). Questa professione di fede (talvolta indicata come *Symbolum Ephesinum*) non riuscì a far cessare subito lo scisma.

Il modesto risultato del concilio di Efeso venne migliorato due anni più tardi dall' **unione d'Antiochia**. Gli sforzi solleciti di tutti i partecipanti, tra i quali svolse un ruolo importante anche **Teodoreto di Ciro** (cf § 75,4d), condussero infine a un accordo. Nella primavera del 433 anche Cirillo si dichiarò pronto a sottoscrivere un «simbolo di unione» che si atteneva alla cristologia degli antiocheni del 431 (*Ep.* 39,4-5 *Laetentur caeli:* ACO I 1,4, 17; la cosiddetta lettera *Laetentur*). Questo cosiddetto simbolo antiocheno approvava il titolo *Theotokos* e dichiarava la propria fede in Gesù Cristo come perfetto Dio e perfetto Uomo e nell'unione delle due nature. Giovanni, a sua volta, acconsentì ora alla condanna di Nestorio.

A questo accordo si oppose una minoranza antiochena, che fece proprie le conseguenze della deposizione e dell'esilio. Cominciò a formarsi una specifica Chiesa nestoriana. La teologia antiochena subì un'evidente spaccatura e il centro di potere d'Antiochia, che era stato in concorrenza con Alessandria, risultò indebolito. Ma anche ad Alessandria si ebbe una vivace opposizione, perché anche qui erano stati accolti concetti di orientamento nestoriano.

4. Nestorio

Nestorio, che aveva causato la controversia, venne esiliato da Antiochia, dove si era ritirato, e morì infine nel suo ultimo luogo d'esilio nell'Alto Egitto non prima dell'anno 451. Nel suo tragico destino egli fu una vittima delle lotte di potere legate alla politica ecclesiastica. La sua teologia era nelle sue intenzioni cer-

tamente ortodossa, ma sul piano concettuale non fu in grado di opporsi adeguatamente alla cristologia alessandrina. Al discusso *Theotokos* egli poté acconsentire con una certa sicurezza e verso la fine della sua vita vide la sua teologia anche in accordo con la dottrina delle due nature di Flaviano di Costantinopoli e di Leone di Roma. Nel suo esilio egli cercò di giustificarsi in due scritti apologetici, la cosiddetta *Tragoedia* (scritta poco prima del 439, conservata solo in frammenti) e il *Liber Heraclidis* (scritto poco prima della sua morte). Ricerche più recenti hanno potuto dimostrare quale importante contributo per la soluzione delle questioni cristologiche abbia rappresentato proprio quest'ultimo scritto.

Bibliografia § 54 (cf anche § 4,7b): M. V. ANASTOS, *Nestorius Was Orthodox?*, in DOP 16 (1962), 117-140; P.-T. CAMELOT, *Ephesus und Chalcedon*, Mainz 1963; A. DE HALLEUX, *Nestorius, histoire et doctrine*, in Iren. 66 (1993), 38-51; 163-178; J. LIÉBAERT, *L'évolution de la christologie de S. Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne. La lettre pascale XVII et la lettre aux moines (428/429)*, in MSR 27 (1970), 27-48; J. LIÉBAERT, *S. Cyrille d'Alexandrie et l'unique «prosopon» du Christ aux origines de la controverse nestorienne*, in MSR 34 (1977), 49-62; L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974.

§ 54.1: J. M. DEWART, *The Notice of «Person» Underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia*, in StPatr 12 (1975), 199-207; R. A. GREER, *The Analogy of Grace in Theodore of Mopsuestia's Christology*, in JThS 34 (1983), 82-98; R. A. GREER, *The Antiochene Christology of Diodor of Tarsus*, in JThS 17 (1966), 327-341; J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951; M. MANDAC, *L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au concile d'Éphèse*, in EThL 47 (1971), 64-96; R. A. NORRIS, *Manhood And Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963; F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Roma 1956; D. S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982; F. M. YOUNG, *A Reconsideration of Alexandrian Christology*, in JEH 22 (1971), 103-114.

§ 54.1b: B. DE MARGERIE, *L'exégèse christologique de S. Cyrille d'Alexandrie*, in NRTh 102 (1980), 400-425.

§ 54.3: A. DE HALLEUX, *Les douze chapitres Cyrilliens au Concile d'Éphèse (430-433)*, in RTL 23 (1992), 425-458.

§ 54.4: L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum* Liber Heraclidis *des Nestorius*, Louvain 1963; H. J. VOGT, *Papst Cölestin und Nestorius*, in G. Schwaiger (a cura di), *Konzil und Papst* (FS [scritti in onore di] H. Tüchle), München 1975, 85-101.

§ 55. L'insorgere del monofisismo e il concilio di Calcedonia

Atti del Concilio, Calcedonia: E. SCHWARTZ, t, 6 voll., 1932-1938 (ACO II 1-6)
IIIe-VIe sess.: A. J. FESTUGIÈRE, trad. franc., Genève 1983.
Leone Magno, *Tomus*: E. SCHWARTZ, t, 1932 (ACO II 2,1), 24-33.
Epist.: E. SCHWARTZ, t, 1932 (ACO II 4); C. SILVA-TAROUCA, t, 4 voll., Roma 1932-1937; E. HUNT, trad. ingl., 1963² (FaCh 34); G. TRETTEL, trad. it., 1993 (CollTP 109).

Serm.: A. CHAVASSE, t, 2 voll., 1973 (CChr.SL 138/A); T. STEGER, trad. ted., 1927 (BKV).
Liberato, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*: E. SCHWARTZ, t, 1936 (ACO II 5), 98-141; F. CARCIONE, trad. it. c, Anagni 1989.

1. Tentativi di compromesso e nuovi conflitti

Il simbolo di unione (*formula unionis*) del 433 non rimase l'ultima parola. Cirillo aveva, soprattutto in ambiente egiziano e siriaco, numerosi seguaci che difendevano le sue formulazioni dell'unica natura, esasperandole in senso monofisistico: la natura umana di Cristo sarebbe mescolata con quella divina e addirittura mutata in essa. Cirillo non aveva ripudiato neppure dopo l'unione i suoi anatematismi rifiutati da antiocheni moderati come Giovanni, Teodoreto di Ciro e Andrea di Samosata. Formule conciliative di Proclo di Costantinopoli (434-446) nel suo *Tomus ad Armenos* (435), come quella dell'unione delle due nature nell'unica ipostasi del Verbo di Dio fatto carne, non fecero progredire in un primo momento la situazione. Un sinodo di vescovi antiocheni celebrato nel 438 approvò in effetti il *Tomus*, ma protestò, guidato da Iba di Edessa (435-457; lettera al vescovo persiano Maris: ACO II 1,3, 32-34), contro la condanna, che vi era stata aggiunta, di alcuni testi del non menzionato Teodoro di Mopsuestia. Intervenne allora Cirillo d'Alessandria, che chiese la condanna di Teodoro di Mopsuestia e Diodoro di Tarso come «padri del nestorianismo». Gli antiocheni rifiutarono con successo un tale verdetto postumo.

Gli anni quaranta portarono, con la comparsa di nuovi attori, una svolta decisiva. A cirillo succedette **Dioscoro** (444-451), che volle estendere e rafforzare in maniera drastica e ambiziosa l'influenza d'Alessandria e appoggiò la teologia monofisistica. Il nuovo vescovo di Costantinopoli **Flaviano** (446-450), seguace di Cirillo, si apprestò ad opporre resistenza contro Alessandria. Ad Antiochia **Giovanni Domno** (443-449) difese energicamente la tradizione antiochena. A Roma entrò in scena con **Leone I** (440-461) un papa che intervenne in maniera autonoma nella discussione teologica e fece valere tenacemente gli interessi e le pretese di potere di Roma (cf anche § 63,3).

2. Il processo contro Eutiche e il sinodo di Efeso (449)

Colui che fece scoppiare la nuova controversia fu l'archimandrita di Costantinopoli **Eutiche** (ca. 378-454), che, appoggiato da Dioscoro, propagò un chiaro monofisismo: «Io confesso che nostro Signore prima dell'unione era composto di due nature, dopo l'unione confesso soltanto una natura» (ACO II 1,1, p. 143). Tra i monaci della capitale dell'Impero egli ebbe un grosso seguito, ed altrettanto nei circoli pii, fin dentro il palazzo imperiale. Contro queste ten-

denze radicali Teodoreto di Ciro compose nel 447 il suo scritto polemico *Eranistes* («Mendicante»), un dialogo tra un ortodosso e un monofisita (Eutiche); a costui egli rimproverava di aver accumulato mendicando, nelle sue teorie, quasi tutte le dottrine erronee già note. Teodoreto vi esponeva la differenza tra natura divina ed umana nell'unica persona di Cristo, senza ricorrere a concetti discussi, come quello di «uomo assunto».

Flaviano si oppose al fanatico Eutiche. Nel cosiddetto sinodo *endemico* (cf § 64,2b) celebrato a Costantinopoli nel novembre 448, Eutiche fu deposto e scomunicato (ACO II 1,1, p. 100-147). I padri sinodali proposero contro la sua cristologia, che scioglieva la duplice consustanzialità di Cristo, la seguente formula: «Noi confessiamo che Cristo dopo l'incarnazione è composto di due nature, in una ipostasi e una persona; lo confessiamo come unico Cristo, unico Figlio, unico Signore» (ACO II 1,1, p. 114). Stabilirono quindi parallelamente il termine *hypostasis*, che nella teologia alessandrina era connesso con *physis*, e il concetto di *prosopon* favorito dagli antiocheni, dando in questo modo un importante contributo alla differenziazione tra *physis* e *hypostasis*. Nello stesso tempo questa equiparazione conferiva un significato più ontologico al concetto di *prosopon* associato alla forma apparente.

Eutiche, condannato, trovò aiuto a corte ed anche ad Alessandria, dove Dioscoro si schierò subito dalla sua parte. Papa Leone, invece, si fece inviare gli atti sinodali e si associò alla condanna decretata dal sinodo del 448. Inoltre, inviò a Flaviano una dettagliata esposizione cristologica (*Epistola dogmatica ad Flavianum*, detta anche *Tomus Leonis*), in cui difendeva la distinzione delle nature anche dopo l'unione, come anche l'unità della persona.

Il *Tomus* elenca successivamente, in lunghi tratti, citazioni bibliche e brani dalla sue proprie prediche. Punto di partenza dell'argomentazione è l'umanità di Cristo, che in nessuno modo si potrebbe ridurre. Contro Eutiche e le dottrine monofisistiche Leone chiarisce la distinzione delle caratteristiche (*proprietates*) della divinità e dell'umanità di Cristo anche dopo l'incarnazione e l'unione in una *persona*. Risultano fondamentali, in questo, la terminologia sviluppata da Tertulliano e la predilezione di Leone per antitesi e paradossi. Ciascuna delle due nature farebbe in comunione con l'altra ciò che le è proprio (*agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est*; *Ep.* 28,4 [= *Tomus Leonis*]: ACO I 2,1, 28). Ma soggetto sarebbe l'unica *persona* di Gesù Cristo. Si potrebbe quindi parlare anche di Uomo Divino e di Figlio di Dio Umano («comunicazione degli idiomi»).

Intanto i seguaci di Eutiche avevano indotto l'imperatore a convocare nuovamente un concilio generale. Sotto la presidenza di Dioscoro, venne stabilito il corso del dibattito conciliare. L'8 agosto 449 si riunirono circa centoquaranta vescovi, come diciotto anni prima, nella grande chiesa efesina di «Maria Theotokos». Teodoreto di Ciro non venne neppure ammesso; i sinodali che l'anno prima avevano condannato Eutiche potevano certamente partecipare all'assemblea, ma senza diritto di voto! Il patriarca egiziano aveva portato con sé mona-

ci fanatici e una specie di guardia del corpo (*parabolani*), ed inoltre erano a sua disposizione le guardie imperiali. Sotto il comando dispotico di Dioscoro il sinodo sbrigò rapidamente il suo compito: Eutiche venne riabilitato e la sua cristologia dichiarata come ortodossa (ACO II 1,1; pp. 90-91; 94-96; 182-186). Flaviano di Costantinopoli venne condannato, deposto e mandato in esilio dall'imperatore. La stessa sorte toccò agli altri avversari di Eutiche. Essi vennero banditi come «nestoriani», la formula d'unione del 433 fu praticamente annullata. L'*Epistola dogmatica* di Leone non poté essere letta. Il monofisismo sembrò diventare la professione ortodossa di fede.

Papa Leone descrisse in modo preciso il triste avvenimento del secondo concilio efesino: «Mani prigioniere si prestarono per empie firme» (*Ep.* 44: ACO II 4,20); e definì la riunione un «sinodo di ladroni» (*Latrocinium; Ep.* 95: ACO II 4,51).

La revisione di questa risoluzione conciliare fu possibile soltanto un anno più tardi, quando Teodosio II, il 20 luglio 450, morì di morte improvvisa. Gli succedette la sua energica sorella Pulcheria (m. 453), che si sposò con il generale Marciano (450-457) (cf § 73).

3. Il concilio di Calcedonia del 451

a) Lo svolgimento

L'imperatrice Pulcheria si sganciò dalla politica religiosa del fratello. Già prima era stata in contatto con Leone, che ora voleva avere un ruolo decisivo negli sviluppi della situazione. Dopo il cambiamento nel potere politico avvenuto a Costantinopoli, il papa non riteneva più attuali i progetti per un concilio (*Ep.* 82-85; ACO II 4, pp. 41-45), mentre Pulcheria e Marciano persistevano nel volerlo celebrare. Alla fine Leone acconsentì, ma stabilendo le sue condizioni: i suoi legati dovevano presiedere l'assemblea per riparare così i torti subìti ad Efeso e per arrivare a un chiarimento dogmatico nel senso della sua *Epistola dogmatica ad Flavianum* (*Ep.* 89-92; 94-95: ACO II 4, pp. 47-52); il concilio doveva iniziare a Nicea il primo settembre 451, ma poco dopo venne trasferito a Calcedonia, dove fu solennemente aperto l'8 ottobre 451. Esso durò fino al primo novembre 451, sotto la direzione di alti funzionari imperiali, e con gli oltre trecentocinquanta partecipanti (si hanno dati differenti) rappresenta il più grande sinodo della Chiesa antica.

Nelle prime sedute fu approvata la condanna del sinodo *endemico* del 448 e venne deposto Dioscoro. I padri conciliari si accontentarono inizialmente di riconoscere la lettera dogmatica e la lettera *Laetentur* di Cirillo con la formula d'unione antiochena (*Epp.* 4 e 39; cf § 54), come anche il *Tomus Leonis*, dichia-

rato conforme ai simboli di Nicea e di Costantinopoli (381). La seconda seduta del 10 ottobre finì con un trionfo per Leone: «Questa è la fede dei Padri. Questa è la fede degli Apostoli... Pietro ha parlato per bocca di Leone... Noi tutti crediamo così. Come Cirillo, così crediamo noi. Eterna la memoria di Cirillo!... Leone e Cirillo hanno insegnato la stessa cosa...» (Seconda seduta, 10 ottobre: ACO II 1,2, 78-82, 81). Dietro pressione dei legati imperiali, che volevano disinnescare il potenziale conflitto tra le differenti formulazioni di Leone e Cirillo, i padri di Calcedonia elaborarono infine un'altra loro formula, che venne solennemente proclamata il 25 ottobre. Nelle successive sedute vennero riabilitati Teodoreto e Iba di Edessa e furono emanati ventotto canoni riguardanti l'ordinamento e la disciplina della Chiesa; l'ultimo di questi canoni creava il patriarcato di Costantinopoli (cf §§ 62,2; 63).

b) La confessione di fede

La formula di fede decretata da Calcedonia confermava nel preambolo la dottrina dei precedenti concilii «ecumenici», compreso quello efesino del 431, come anche la dottrina delle menzionate lettere di Cirillo e Leone. Quanto alla formula, essa si collega con la formula d'unione del 433 e con la lettera *Laetentur* di Cirillo e fa proprie soltanto alcune delle formulazioni di Leone. Essa confessa, contro la (presunta) dottrina erronea di Nestorio e il monofisismo propagato da Eutiche, la propria fede in un unico e medesino Figlio, Signore, Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo, consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale a noi secondo l'umanità (ὁμοούσιος, *consubstantialis*). Essa stabilisce i limiti contro ogni falsa cristologia unitaria e di separazione falsamente intesa: «Confessiamo un unico e medesimo Cristo, il Figlio e Signore, l'Unigenito, che è composto di due nature in maniera non confusa e immutabile (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, *inconfuse, immutabiliter*), non divisa e inseparabile (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, *indivise, inseparabiliter*). Giammai la distinzione delle nature viene annullata dall'unione, ed anzi viene conservata la peculiarità di ciascuna natura, incontrandosi le due nature in una persona e ipostasi, e non risultando divise o separate in due persone» (ACO II 1,2, pp. 126-130, 129). A ciò si aggiunge una *sanctio*, che minaccia la deposizione o l'anatema a chiunque si discosti da questa fede.

Per il momento, così, aveva fine la lunga controversia cristologica. Ma ben presto si sarebbe dimostrato che la confessione di Calcedonia rappresentava non soltanto la fine, ma anche l'inizio di nuove controversie e discussioni teologiche. Il grande concilio, in cui per un'ultima volta la Chiesa antica fu rappresentata nella sua totalità, pose anche le premesse per la dissoluzione dell'unità confessionale. I monofisiti seguaci di Cirillo e Dioscoro, non soltanto ad Alessandria, non riuscirono a dimenticare la loro sconfitta, e negli anni seguenti si arrivò in tutto l'oriente a proteste e sommosse contro l'unità di fede imposta d'autorità dallo Stato.

Bibliografia § 55: L. ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, in ZKG 67 (1955/1956), 252-287; H. ARENS, *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian*, Freiburg 1982; G. MAY, *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon*, in AHC 21 (1989), 1-61; M. RICHARD, *Opera minora I-II*, Turnhout/Louvain 1977; J. RIST, *Proklos von Konstantinopel und sein* Tomus ad Armenos*: Untersuchungen zu Leben und Wirken eines konstantinopolitischen Bischofs des 5. Jahrhunderts (microf.)*, Würzburg 1993; P. STOCKMEIER, *Das Konzil von Chalkedon. Probleme der Forschung*, in FZPhTh 29 (1982), 140-156; W. DE VRIES, *Das Konzil von Ephesus (449), eine Räubersynode?*, in OCP 41 (1975), 357-398.

§ 55.3: A. DE HALLEUX, *La définition christologique à Chalcedoine*, in RTL 7 (1976), 3-23; 155-170; L. R. WICKHAM, *Chalkedon,* in TRE 7 (1980/1981), 668-675.

§§ 55, 58-60: W. H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth And Sixth Centuries*. Cambridge 1972; A. GRILLMEIER – H. BACHT (a cura di), *Das Konzil von Chalcedon I-III*, Würzburg 1979[5].

§ 56. La controversia sulla grazia – Agostino e Pelagio

Sguardo generale: J. MORRIS, *Pelagian Literature*, in JThS 16 (1965), 26-60; A. BRUCKNER, *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites*, t, Tübingen 1906; PLS 1 (1958), 1101-1704; B. R. REES, *The Letters of Pelagius And His Followers*, trad. ingl., Woodbridge 1991.

Agostino, scritti antipelagiani: C. F. URBA *et al.* t, 3 voll., 1902ss. (CSEL 42; 60; 85); G. DE PLINVAL *et al.*, t trad. franc., 4 voll., Paris 1962-1975 (BAug 21-24); A. KUNZELMANN – A. ZUMKELLER, *et al.* (a cura di), *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade*, trad. ted., Würzburg 1955ss.; J. A. MOURANT – W. J. COLLINGE (a cura di), trad. ingl., 1992 (FaCh 86).

Testi scelti su grazia e predestinazione: J. CHÉNÉ, *La théologie de S. Augustin. Grâce et prédestination*, trad. franc., Lyon 1961.

C. Julian. M. A. SCHUMACHER, trad. ingl., 1957 (FaCh 35).

Quaest. ad Simpl. I 2: K. FLASCH, *Logik des Scherckens*, t trad. ted., Mainz 1990.

Giuliano d'Eclano, *Opera*: L. DE CONINCK, t, 1977 (CChr.SL 88).

Orosio, *Liber Apol. c. Pelag.*: C. ZANGEMEISTER, t, 1882 (CSEL 5).

Pelagio, *Opera* (lettere e trattati): C. P. CASPARI, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, t, Christiania 1890, 1-167.

Expos. in epist. Pauli: A. SOUTER, t, 3 voll., 19221931, rist. Cambridge 1967.

Epist. ad Demetr.: PL 30, 1846, 15-45; 33, 1861, 1099-1120; G. GRESHAKE – W. GEERLINGS, trad. ted., in *Quellen geistlichen Lebens. Die Zeit der Väter*, Mainz 1980, 139-178.

Comm. Rom.: T. DE BRUYNE, trad. ingl. c, Oxford 1993.

Mentre l'oriente era scosso dalle controversie trinitarie e cristologiche, nella parte occidentale dell'Impero si arrivò ad analoghi violenti conflitti su antropologia e soteriologia (cf § 46). I principali contendenti furono Agostino e Pelagio. Il corso del conflitto si può dividere, qui, in quattro fasi:

1) Agostino e Pelagio prima del 411.
2) Rifiuto della dottrina pelagiana da parte di Agostino.
3) L'azione all'interno di tutta la Chiesa
4) La dottrina di Agostino sulla predestinazione e il semipelagianismo.

1. Agostino e Pelagio prima del 411

a) Agostino: grazia della conversione

Fondamentale per la concezione agostiniana della grazia fu da una parte il suo superamento del determinismo dei manichei, che negavano la libertà dell'uomo e non ammettevano una responsabilità umana per il male, e dall'altra la sua propria esperienza religiosa, così come egli la descrive nelle *Confessiones*: «Concedimi ciò che comandi e comanda ciò che vuoi» (X,29). Agostino aveva sperimentato la sua conversione come pura azione di grazia da parte di Dio, che dopo anni di ricerca e di lotta l'aveva sopraffatto. Questo tempo di dubbio e di via errata egli lo interpretò in seguito partendo dalla sua nuova scoperta della teologia paolina, soprattutto da certi passi come quello di *Rm* 7,14-25: l'uomo agisce non secondo le norme da lui riconosciute come giuste, è anzi dominato dal peccato e può essere salvato soltanto da Dio. Se la grazia deve essere realmente grazia, cioè donata gratuitamente come dice il nome, non può essere preceduta da alcun merito né da alcuna azione previa (*Ep.* 186,6). Se soltanto Dio salva l'uomo, allora non è pensabile, per Agostino, che ciò debba dipendere in qualsiasi modo dalla volontà degli uomini (*Ep.* 214,2).

Già nelle risposte alle domande del presbitero milanese Simpliciano (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*), scritte contemporaneamente alle *Confessiones*, risultano chiaramente formulati i princìpi della dottrina agostiniana della grazia: soltanto la grazia dona la volontà necessaria per credere e per agire rettamente (*Ad Simpl. I qu.* 2,13; *Ep.* 194,4,16). Tutto ciò che agisce per la nostra salvezza è dunque dono di Dio: «Quando Dio corona i nostri meriti, corona allora soltanto i suoi doni» (*Ep.* 194,5,19). Da questi elementi fissi e caratteristici del suo pensiero Agostino non si allontanerà più. Nella controversia che ben presto si vide imporre, egli poté soltanto chiarire, ulteriormente spiegare e portare alle sue estreme conseguenze questa dottrina.

b) Pelagio: grazia dell'ascesi

Verso la fine del IV sec. arrivò a Roma dalla Britannia Pelagio (ca. 350/354 – dopo 418). Il colto asceta acquistò stima e influenza soprattutto nei circoli ascetici e aristocratici della capitale. Nel 410 seguì la tendenza a trovare rifugio nel Nordafrica, dove però si trattenne solo per breve tempo, e poi si recò in Palestina.

Pelagio volle proporre attraverso tutta una serie di sermoni, di esortazioni ascetiche e di esposizioni moraleggianti della Sacra Scrittura (particolarmente di Paolo; l'entità delle sue opere esegetiche non è stata ancora accertata) una concezione austera della vita cristiana e protestò contro una comoda interpretazione del cristianesimo. Egli sostenne un idealismo morale basato sulla capacità d'operare donata da Dio all'uomo. Secondo lui all'uomo in quanto immagine di Dio è possibile, in linea di principio, osservare i comandamenti, distinguere il bene dal male e decidere così liberamente per il bene per rassomigliare a Dio. Il fondamento è la grazia della creazione (*Expos. Rom.* 8,3), come anche la giustificazione donata nel battesimo (ibidem 4,3). La legge e gli esempi biblici mostrano la strada, e l'*exemplum* di Cristo rappresenta l'ideale normativo; la promessa della ricompensa celeste motiva l'uomo sempre di nuovo (*Expos. Rom.* 6,14; 8,26; *Ep. ad Demetr.* 8). La grazia è così per Pelagio la ragione e la libertà che Dio dona all'uomo nella creazione e l'intero progetto educativo con il quale Dio restaura l'immagine deformata dal peccato. Con il suo programma di riforma Pelagio non intendeva fondare una Chiesa particolare; egli rifiutava anche la limitazione monastica del cristiano perfetto. L'intera Chiesa doveva essere «senza macchia né ruga» (*Ef* 5,27; cf *Expos. I Cor.* 1,2; *Ep. ad Demetr.* 24).

In Nordafrica non si era giunti a un serio confronto tra le due posizioni antitetiche. Ma proprio qui Pelagio aveva lasciato il suo zelante discepolo Celestio, che nella sua propaganda radicalizzò le dottrine del maestro, e proprio con quest'ultimo Agostino e la Chiesa nordafricana vennero inizialmente a discussione, ma sempre con lo sguardo rivolto a Pelagio.

2. Rifiuto della dottrina pelagiana da parte di Agostino

Verso la fine del 411 Celestio venne condannato a Cartagine da un tribunale vescovile presieduto da Aurelio. La condanna faceva riferimento a sei tesi di Celestio:

– Adamo è stato creato mortale, e quindi sarebbe morto anche senza peccato.

– Il peccato di Adamo ha ferito soltanto lui, non il genere umano.

– I bambini neonati si trovano nella stessa condizione di Adamo prima della caduta.

– Non è vero che l'intero genere umano muore con la morte o la caduta di Adamo, e neppure è vero che l'intero genere umano risuscita con la risurrezione di Cristo.

– La legge conduce al regno dei cieli non meno del Vangelo.

– Anche prima dell'arrivo del Signore ci sono stati uomini senza peccato (cf Mario Mercatore, in ACO I 5,1, 66).

Agostino non aveva preso parte al dibattito svoltosi a Cartagine, ma divenne ben presto l'avvocato difensore nella *Causa Gratiae*. In una serie di

scritti nei quali prese posizione contro varie teorie, egli cercò di penetrare nel mistero del peccato e della grazia. Ma risulta difficile ricavarne un sistema organico. Nel 412 egli scrisse il trattato *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, in cui rifiutava l'opinione secondo la quale il peccato di Adamo agirebbe soltanto per imitazione e sosteneva invece, basandosi su *Rm* 5,12.14.18, che il peccato si trasmette con la procreazione (*propagatione*) e macchia ogni uomo. Con riferimento a questo peccato originale o ereditario egli difendeva il battesimo dei bambini, una prassi che gli serviva anche come prova per una tale dottrina. Nello scritto *De spiritu et gratia*, pubblicato nello stesso anno, Agostino rifiutava l'idea di legge come grazia salvifica. Legge e Vangelo sono per lui soltanto un aiuto esterno; la grazia è invece il dono della santificazione interiore, l'azione di Dio nell'anima dell'uomo, con la quale soltanto diventa possibile, generalmente, vivere secondo la legge e il Vangelo. Tre anni più tardi egli compose contro lo scritto *De natura* di Pelagio il trattato *De natura et gratia*, in cui respingeva l'antropologia pelagiana, perché renderebbe superfluo il Redentore (34,39). Vi descriveva invece la natura umana come ferita e vulnerata dal peccato originale (*natura vulnerata, sauciata, perdita*), che ha assolutamente bisogno della grazia sanatrice e redentrice di Cristo. Questa grazia viene donata all'uomo non per i suoi meriti, ma per puro favore (*non meritis, sed gratis*), ed anzi in certe circostanze contro la sua stessa volontà (cf *Retract.* II 1).

3. L'azione all'interno di tutta la Chiesa

a) Prime condanne

Agostino diede inizio in Nordafrica a una forte opposizione contro il pelagianismo, che poi proseguì con azione tenace (*Ep.* 156-157; *Sermones* 293-294). Pelagio aveva intanto attirato l'attenzione anche in oriente e venne attaccato da Girolamo (*Dialogus contra Pelagianos*, 415). Di fronte allo scalpore suscitato da questa controversia la Chiesa di lingua e mentalità greca mostrò un atteggiamento alquanto distaccato; un'assemblea riunitasi a Gerusalemme nel 415 sotto il vescovo Giovanni si astenne da una condanna (Orosio, *Liber apologeticus* 3-7). La campagna contro Pelagio in Palestina e in oriente fu promossa dai latini (specialmente da Girolamo e dallo spagnolo Orosio), che nel sinodo celebrato a Diospoli nel 415 subirono una dura sconfitta. I quattordici vescovi riuniti, ai quali Pelagio doveva render conto, sentenziarono che Pelagio «apparteneva alla comunione ecclesiastica e cristiana» (Agostino, *De gestis Pelagii* 20,44; Girolamo, *Ep.* 143,2: *miserabilis synodus*).

I nordafricani ribadirono in seguito, nei sinodi di Cartagine e di Milevi (416), la loro condanna del 411. Essi chiesero a Innocenzo I di Roma (402-417) di approvare questa sentenza e di condannare anche da parte sua la dottrina di Pelagio. Il papa cedette alle pressioni degli africani soltanto a metà: ne approvava la dottrina sulla grazia, acconsentiva al fatto che Pelagio e Celestio (in quanto «inventori di nuove formule», *inventores vocum novarum*) fossero esclusi dalla comunione ecclesiastica, fino a quando fossero rimasti nei loro errori, ma non volle citarli di fronte a un tribunale romano (gennaio 417, Agostino, *Ep.* 181-183). Una tale risposta non poteva certamente ritenersi in Africa del tutto soddisfacente, ma venne intesa in ogni caso come una conferma della linea africana, ed Agostino poté annunciare il 23 settembre 417: «Dalla Sede Apostolica sono giunti dei decreti, la faccenda è chiusa (*causa finita est*), possa anche l'errore essere eliminato quanto prima» (*Sermo* 131,10).

b) Inquietudini suscitate da Zosimo di Roma

Subito dopo, tuttavia, sopravvenne per Agostino una pericolosa svolta. A Roma era già succeduto ad Innocenzo I, nel marzo 417, il papa Zosimo (417-418). Pelagio e Celestio si rivolsero al nuovo papa, che nelle loro dottrine non riuscì a trovare alcun elemento di scandalo e invitò gli africani a rivedere la loro condanna (*Coll. Avell.* 45-46). A questa risoluzione romana gli africani contrapposero una nuova sentenza sinodale (Cartagine, maggio 418), che persisteva nella precedente condanna. A differenza dell'accusa del 411, i nuovi canoni ponevano al centro il rapporto tra grazia e libero arbitrio e trattavano in maniera più concisa la colpa di Adamo e della sua discendenza. Nel *De gratia Christi et de peccato originali* (418) Agostino discuteva nuovamente sia con la negazione del peccato originale da parte di Pelagio, sia con la sua insufficiente maniera d'intendere la grazia.

Intanto era stata informata dall'Africa anche la corte di Ravenna, alla quale era stato richiesto un atto rogatorio. Dall'autunno del 417 soggiornò a Roma Celestio, che nella certezza della sua vittoria non aveva esitato a suscitarvi motivi di turbamento. La corte imperiale si fece quindi indurre a un intervento ufficiale. Il 30 aprile 418 Celestio venne bandito dalla città con un editto imperiale e venne proibita un'ulteriore diffusione della sua dottrina (come *crimen* e *sacrilegium*; editto: PL 48, 379-386 o PL 56, 490-492; per il rispettivo decreto del *praefectus urbis* cf PL 48, 408-409). Sotto questa pesante pressione papa Zosimo rinunciò alla sua decisione dell'anno precedente e nella perduta *Epistola tractoria* (maggio 418) condannò il pelagianismo. Pelagio, che era rimasto in oriente, venne condannato da un sinodo celebrato ad Antiochia e morì in un luogo sconosciuto. Celestio persistette nella sua dottrina.

c) Giuliano d'Eclano

All'*Epistola tractoria* di Zosimo si opposero diciotto vescovi italici, tra i quali anche Giuliano, un esponente della nobiltà campagnola dell'Italia meridionale e dal 416 vescovo d'Eclano (presso Benevento, nell'antico territorio dell'Apulia). Egli era diventato nel frattempo il portavoce del pelagianismo, da lui ordinato in sistema, e l'aspro oppositore di Agostino. Come pensatore completamente autonomo, egli difese l'antropologia antimanichea di Pelagio, mitigandone tuttavia l'austerità ascetica. Nella discussione con Agostino egli si concentrò sulla dottrina del peccato originale e della concupiscenza. Contro tale dottrina Agostino si difese già nel 419/420 con il suo scritto *De nuptiis et concupiscentia*. In questa discussione Agostino identificava il peccato quasi esclusivamente con la concupiscenza (bramosia dei sensi), mentre si trovò non legato alla controversia anche su altre affermazioni (amore di se stessi, *amor sui*, come causa del peccato). Giuliano vide in questa visione ristretta un aperto manicheismo e un attacco alla santità del matrimonio cristiano. Nella sua polemica contro Agostino egli non conobbe limiti. Agostino se ne sentì di nuovo profondamente colpito e reagì contro il «giovane uomo» con estrema asprezza (*Contra Julianum; Contra Julianum opus imperfectum*). La controversia rafforzò Agostino nella sua idea pessimistica dell'uomo di per sé completamente incapace nei confronti del bene, perché corrotto dal peccato.

I pelagiani condannati, tra i quali Giuliano, avevano cercato rifugio dopo il 418 in oriente; risultarono così coinvolti nelle discussioni su Nestorio: Teodoro di Mopsuestia accolse Giuliano e divenne avvocato difensore di Pelagio. Giuliano e Celestio chiesero invano all'imperatore Teodosio II, negli anni 429/430, una revisione del loro processo. Il concilio di Efeso (431) si associò senza alcuna discussione alla condanna occidentale (can. 1; 4). Giuliano non trovò più, in seguito, alcun riconoscimento; morì in Sicilia dopo il 450.

Bibliografia: J. S. Alexander, *Julian von Aeclanum (ca. 385-ca. 450)*, in TRE 17 (1988), 441-443. P. F. Beatrice, Tradux peccati. *Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978; G. Bonner, *Augustine And Modern Research on Pelagianism*, Villanova 1972; G. Bonner, *Augustine's Doctrine of Man. Image of God And Sinner*, in Aug. 24 (1984), 495-514; G. Bonner, *Pelagianism And Augustine*, in AugSt 23 (1992), 33-51; J. P. Burns, *Augustines' Role in the Imperial Action Against Pelagius*, in JThS 30 (1979), 67-83; J. Mc William Dewart, *The Christology of the Pelagian Controversy*, in StPatr 17,3 (1982), 1221-1244; R. F. Evans, *Pelagius. Inquiries And Reappraisals*, London 1968; J. Ferguson, *Pelagius. A Historical And Theological Study*, 1956, rist. New York 1978; G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972; V. Grossi, *La liturgia battesimale in S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412*, Roma 1970; B. Hamm, *Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und kirchliche Heilsvermittlung bei Augustin*, in ZThK 78 (1981), 409-441; W. D. Hauschild, *Gnade IV*, in TRE 13 (1984), 476-495; M. Lamberigts, *Julian of Aeclanum. A Plea for a Good Creator*, in «Augustiniana» 38 (1988), 5-24; R. Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustin*, in ZKG 75 (1964), 21-78; A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâ-*

ce, Paris 1968; R. A. MARKUS, *The Legacy of Pelagius. Orthodoxy, Heresy And Conciliation*, in R. Williams (a cura di), *The Making of Orthodoxy* (FS [scritti in onore di] H. Chadwick), Cambridge 1989, 214-234; G. MASCHIO, *L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)*, in Aug. 26 (1986), 459-279; F. G. NUVOLONE – A. SOLIGNAC, *Pélage et Pélagianisme*, in DSp 12b (1986), 2889-2942; R. PIRENNE, *La morale de Pélage. Essai historique sur le rôle primordial de la grâce dans l'enseignement de la théologie morale*, Roma 1961; G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sas vie et sa réforme*, Lausanne 1943; B. R. REES, *Pelagius. A Reluctant Heretic*, Suffolk 1988; A. SAGE, *Le peché originel dans la pensée de Saint Augustin de 412 à 430*, in REAug 15 (1969), 75-112; R. SCHWAGER, *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise*, in ZKTh 104 (1982), 257-290; W. SIMONIS, *Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre* Augustins, in MThZ 34 (1983), 1-21; J. C. STARK, *The Pauline Influence on Augustine's Notion of the Will*, in VigChr 43 (1989), 345-361; C. TIBILETTI, *Teologia pelagiana su celibato/matrimonio*, in Aug. 27 (1987), 487-507; F. J. THONNARD, *La notion de «nature» chez Saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, in REAug 11 (1965), 239-265; A. TRAPÈ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, vol. I: *Natura e grazia*, Roma 1987; H. ULBRICH, *Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites. (Von den Verhandlungen in Jerusalem und Diospolis im Jahre 415 bis zur Verdammung des Pelagius im Jahre 418)*, in REAug 9 (1963), 51-75; 235-258; A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie de Saint Augustin*, in RechAug 10 (1975), 143-169; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975; J. WETZEL, *Augustine And the Limits of Virtue*, Cambridge 1992.

§ 57. La dottrina di Agostino sulla predestinazione e il semipelagianismo

Fausto di Riez, *Opera*: A. ENGELBRECHT, T, 1891 (csel 21), cf anche § 76,11e
Prospero d'Aquitania, scritti in difesa di Agostino: P. DE LETTER, trad. ingl., 1963 (ACW 32), cf anche § 76,11b.
Vincenzo di Lerino, *Commonitorium*: R. S. MOXON, t, Cambridge 1915; C. COLAFEMMINA, trad. it., Alba 1968.
Excerpta: J. MADOZ, t, in PLS 3, 23-45.

1. La dottrina di Agostino sulla predestinazione

Le lunghe controversie sulla grazia condussero Agostino ad asserzioni sempre più radicali. Il rapporto tra libero arbitrio e grazia, le questioni sull'inizio della fede e sul perseverare in essa ebbero bisogno di ulteriori approfondimenti di pensiero. Se tutto dipende dall'iniziativa di Dio, la libertà dell'uomo non può più essere libertà di scelta, ma soltanto realizzazione del destino da lui stabilito. La volontà di compiere il bene e di credere è, secondo Agostino, interamente suscitata da Dio « in maniera invincibile e insuperabile » (*De correptione*

et gratia 12,38) e viene portata a termine con il concorso di Dio, dal quale soltanto è resa possibile la perseveranza nella fede (*De gratia et libero arbitrio* 17,33; cf *De dono perseverantiae*, 428/429). Conseguentemente, soltanto all'elezione e predestinazione (*praedestinatio*) della grazia divina spetta decidere chi debba arrivare alla salvezza: dall'umanità divenuta per il peccato di Adamo *massa damnata* Dio elegge una parte (*De praedestinatione sanctorum* 8,16; *Ep.* 109,3,1; *De corrept. et grat.* 10,28; *Sermo* 111,1) affinché creda, e non perché crede (*De praed. sanct.* 19,38), mentre l'altra rimane abbandonata alla perdizione. La mancata elezione di questa parte sicuramente maggiore rappresenterebbe il giusto giudizio per il peccato (*Ench.* 25 [99], ecc.). Il numero degli eletti (*numerus electorum*) venne messo da Agostino in relazione con gli angeli caduti: il vuoto formatosi con la loro caduta deve essere riempito dagli eletti (*Ench.* 16 [62]; *Civ. Dei* 22,1). Agostino venne in conflitto, con la sua dottrina della predestinazione, con la volontà salvifica universale di Dio; a tale conflitto egli cercò di rimediare attraverso una contorta esegesi di *1 Tm* 2,4: questo passo si riferirebbe soltanto agli eletti da Dio (*Ench.* 27 [103]; *De corrept. et gratia* 14, 44; 15,47; *Ep.* 217,6, 19).

2. Nuova critica ad Agostino: il semipelagianismo

a) Monachesimo e semipelagianismo

Il «maestro della grazia» ebbe a combattere non soltanto contro i pelagiani. Anche da altri ambienti furono espresse perplessità e si obiettò che Agostino negava il libero arbitrio e, con il suo modo d'intendere la grazia, rendeva prive di significato le opere buone e le esortazioni reciproche. Sono note le obiezioni sollevate dal monastero nordafricano di Adrumeto. Agostino rispose con i due scritti *De gratia et libero arbitrio* e *De correptione et gratia* (427). Contro la seconda opera si espressero i monaci della Gallia meridionale (Provenza e regione attorno a Marsiglia). I cosiddetti *marsigliesi* si opposero soprattutto alle conseguenze della dottrina della predestinazione. Ad essi replicò Agostino con il *De praedestinatione sanctorum* e il *De dono perseverantiae* (429), ma senza riuscire con questo a tranquillizzarli. Essi avevano trovato il loro portavoce in Giovanni Cassiano (cf § 76,12), che rifiutava completamente la dottrina pelagiana, ma non voleva neppure seguire la dottrina agostiniana della predestinazione, perché secondo lui sarebbe in contraddizione con l'esperienza umana, ostacolerebbe ogni impulso morale-ascetico (*Conl. Patrum* 13) e per il resto non concorderebbe con la tradizione della Chiesa (cf Vincenzo di Lerino, *Commonitorium* 26,37). I monaci/teologi mitigarono la predestinazione assoluta in una condizionata: Dio sceglierebbe coloro che, a quanto egli conosce, si mostrano me-

ritevoli della predestinazione (*praevisis meritis*). Il primo desiderio di salvezza (*initium fidei*) potrebbe venire anche dall'uomo e all'inizio darebbe poi il suo compimento la grazia; il dono della perseveranza non sarebbe necessario. I monaci della Gallia meridionale difesero fin dall'inizio la loro prassi ascetica di vita e non sono da ritenersi in alcun modo discepoli di Pelagio. Nel corso delle discussioni con i discepoli di Agostino essi organizzarono in forma sistematica i loro insegnamenti. La denominazione storicamente falsa di «semipelagiani» e di «semipelagianismo» è stata coniata in epoca moderna.

Dopo la morte di Agostino, Prospero Tirone d'Aquitania (m. dopo il 455; cf § 76,12b) e il suo amico Ilario (al quale Agostino aveva dedicato il suo scritto *De praedestinatione*) proseguirono le discussioni e difesero Agostino contro gli attacchi dei semipelagiani. Essi smussarono alcune durezze della dottrina agostiniana e riconobbero anche la volontà salvifica universale di Dio (cf in particolare *De vocatione omnium gentium*, ca. 450).

La controversia tra l'agostinismo rigoroso e il semipelagianismo non trovò inizialmente una possibilità di composizione. Il semipelagianismo continuò ad essere professato specialmente in ambienti ascetico-monastici: da ricordare, dopo Giovanni Cassiano e Vincenzo di Lerino (m. 450) con il suo *Commonitorium*, soprattutto Fausto di Riez (m. 485). La posizione agostiniana venne energicamente difesa, con tutte le sue conseguenze (cf, tra le altre opere, *De veritate praedestinationis*), da Fulgenzio di Ruspe (m. 533; cf § 78,10).

b) Il concilio di Orange

Soltanto nel VI sec. venne pronunciata nella *Causa Gratiae* una sentenza comune per tutta la Chiesa. Cesario di Arles (m. 542; cf § 78,4), che proveniva dall'ambiente monastico ma non era meno devoto nei confronti di Agostino, si adoperò per un chiarimento. Contro di lui, ancora nel 528, un sinodo celebrato nella Gallia meridionale a Valence si era espresso all'unanimità in senso semipelagiano. L'anno seguente (luglio 529) l'arcivescovo Cesario di Arles, in occasione della consacrazione di una chiesa a Orange (2° concilio di Orange), propose ai suoi vescovi suffraganei e ad alcuni alti funzionari una serie di capitoli che su richiesta di Bonifacio II (530-532) gli erano stati recapitati da Roma. Essi riprendevano la sentenza del sinodo di Cartagine del 418 e difendevano la grazia preveniente di Dio in considerazione dello strapotere del peccato. La natura umana sarebbe incapace, da sola, senza l'illuminazione dello Spirito Santo, di compiere opere buone. I canoni passano sotto silenzio le dottrine agostiniane sulla predestinazione e sulla perseveranza nel bene. Con i chiarimenti del sinodo provinciale di Orange, che fu confermato dal papa Bonifacio II e più tardi venne registrato come *Arausicanum II*, la controversia della Chiesa antica sulla grazia era finalmente finita.

Prospetto cronologico: la dottrina della grazia

395/396	**Agostino**, *Confessiones;*
	De diversis quaestionibus ad Simplicianum
Fine IV sec.	**Pelagio** a Roma
410	Pelagio e Celestio in Nordafrica;
	Pelagio si reca poi in Palestina
411-415	*Rifiuto delle dottrine pelagiane*
411	Condanna di **Celestio** a Cartagine
412	Agostino, *De peccatorum meritis et remissione; De spiritu et gratia*
415-418	Le discussioni con il pelagianismo coinvolgono tutta la Chiesa
	De natura et gratia, contro Pelagio, *De natura*
	Girolamo, *Dialogus contra Pelagianos*
	Sinodo di Gerusalemme
	Sinodo di Diospoli
416	Sinodi di Cartagine e di Milevi: condanne del pelagianismo
dal 416	**Giuliano d'Eclano**
417	**Innocenzo I di Roma** (402-417): condanna errori senza convocare tribunale romano
	Zosimo di Roma (417-418) invita i nordafricani alla ritrattazione;
	Celestio a Roma
418	Sinodo di Cartagine: ribadita la condanna del 416
	Agostino, *De gratia Christi et de peccato originali*
418	Editto imperiale: esilio di Celestio
	Zosimo, *Epistola tractoria*: condanna del pelagianismo
	Pelagiani in oriente
419-430	Dottrina agostiniana della predestinazione e semipelagianismo
419	Agostino, *De nuptiis et concupiscentia*, contro Giuliano
431	**Concilio d'Efeso**: condanna del pelagianismo
426/427	Obiezioni sollevate da monastero di Adrumeto
	Agostino, *De gratia et libero arbitrio; De correptione et gratia*
428/429	Opposizione dei monaci della Gallia meridionale
	Agostino, *De praedestinatione sanctorum; De dono perseverantiae*
430	Morte di Agostino
430-529	*Discussioni sul semipelagianismo*
ca. 430/435	Morte di Giovanni Cassiano
434	**Vincenzo di Lerino**, *Commonitorium*
ca. 450	**Prospero d'Aquitania**, *De vocatione omnium gentium*
473/474	**Fausto di Riez**, *De gratia*
502-542	**Cesario di Arles**
ca. 507-533	**Fulgenzio di Ruspe**
528	Sinodo di Valence
529	Sinodo di Orange

Bibliografia § 57: T. A. SMITH, De gratia. *Faustus of Riez's Treatise on Grace And Its Place in the History of Theology*, Notre Dame/Ind. 1990.

§ 57.1: R. BERNARD, *La prédestination du Christ total selon saint Augustin*, in RechAug 3 (1965), 1-58; V. GROSSI, *Il termine* praedestinatio *tra il 420-435. Dalla linea agostiniana dei «salvati» a quella di «salvati e dannati»*, in Aug. 25 (1985), 27-64; H. RONDET, *La prédestination augustinienne. Genèse d'une doctrine*, in ScEc 18 (1966), 229-251; A. SAGE, *La volonté salvifique uni-*

verselle de Dieu dans la pensée de saint Augustin, in RechAug 3 (1965), 107-131; F. J. THONNARD, *La prédestination augustinienne, sa place en philosophie augustinienne*, in REAug 10 (1964), 97-123.

§ 57.2: C. M. KASPER, *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtum von Lérins im 5. Jahrhundert*, Münster 1991; C. M. KASPER, *Der Beitrag zur Entwicklung des Gnadenstreites in Südgallien, dargestellt an der Korrespondenz des Augustinus, Prosper und Hilarius*, in A. Zumkeller (a cura di), *Signum Pietatis* (FS [scritti in onore di] C. P. Mayer), Würzburg 1989, 153-182; R. LORENZ, *Der Augustinismus Prospers von Aquitanien*, in ZKG 73 (1962), 217-252; G. DE PLINVAL, *Prosper d'Aquitaine, interpréte de saint Augustin*, in RechAug 1 (1977), 125-145; M. SIMONETTI, *Il* De gratia *di Fausto di Riez*, in «Studi storico-religiosi» 1 (1977), 125-145; C. TIBILETTI, *Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez*, in Aug 19 (1979), 259-285; C. TIBILETTI, *La salvezza umana in Fausto di Riez*, in «Orpheus» 1 (1980), 371-389; F. WÖRTER, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, 1898, rist. Paderborn 1978; F. WÖRTER, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Münster 1899.

§ 58. Opposizione contro Calcedonia

Sguardo generale in A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II 1, Freiburg 1986, 22-103.

L. ABRAMOWSKI – A. E. GOODMAN, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, t sir. trad. ingl., 2 voll., New York 1972.

Severo d'Antiochia, cf § 77,2.

La formula di fede di Calcedonia era stata proclamata come confessione che doveva unificare, ma i monofisiti condannati formarono il nucleo di una risoluta opposizione, cui aderirono altri avversari del concilio. L'opposizione ecclesiastica/teologica trovò un sostegno e un rafforzamento in motivi nazionali, sociali e politici.

1. Il rifiuto di Calcedonia

Ad **Alessandria** venne ucciso nel 457 il patriarca calcedoniano Proterio. Suo successore divenne **Timoteo Eluro** (457-477), uno zelante seguace di Cirillo. Egli sosteneva un monofisismo moderato che eludeva il calcedonense e si appoggiava sul concilio di Efeso (431) con la formula della μία φύσις, ottenendo così un seguito maggiore. Ad **Antiochia** divenne patriarca illegittimo, attorno al 470, **Pietro Fullone** (il «lavandaio»), che insegnò un radicale teopaschismo (§ 59,2) e aderì all'opposizione dei monofisiti. In **Palestina** si costituì contro Calcedonia un'opposizione di monaci che fu appoggiata dall'imperatrice Eudossia (vedova di Teodosio II, cf § 73,2). Essi cacciarono via da Gerusalemme Giovenale, che cercava di destreggiarsi con il potere politico, e vi nominarono

patriarca il monofisita Teodosio (452-453). Soltanto dopo lotte violente Giovenale poté tornare. L'imperatore **Leone I** (457-474) depose nel 460 Timoteo Eluro e nel 470 Pietro Fullone. L'opposizione contro Calcedonia rimase tuttavia intatta; nello stesso tempo **Basilisco** (475-476), usurpatore dopo la morte di Leone, riabilitò i due patriarchi e inflisse l'anatema (*Enkyklion*) alla confessione di Calcedonia. Calcedonia veniva annullata e la Chiesa era nuovamente vincolata alle professioni di fede del 325-431. Cinquecento vescovi sottoscrissero il documento imperiale (Evagrio, *H. E.* III 4ss.). Anche in Asia Minore, con il centro Efeso, si rafforzò ora l'opposizione contro Calcedonia.

Quando il legittimo imperatore Zenone (474-491) guadagnò nuovamente potere, e il patriarca di Costantinopoli Acacio (471-489) mobilitò i monaci e le masse della capitale contro l'*Enkyklion*, Basilisco ritirò il suo documento (*Anti-Enkyklion*: Evagrio, *H. E.* III 7).

2. L'*Henotikon* dell'imperatore Zenone e lo scisma acaciano

Nel 476 Zenone (474-491) riuscì a prevalere su Basilisco e a rientrare in Costantinopoli. Sembrò possibile, così, un ritorno a Calcedonia. Anche Roma spingeva l'imperatore su questa linea. I vescovi che capeggiavano l'opposizione monofisistica furono privati del loro ufficio e al loro posto furono insediati dei calcedoniani. Tuttavia, l'opposizione contro Calcedonia non si lasciò piegare e un'unificazione dell'Impero sotto la confessione calcedoniana non fu possibile.

L'imperatore Zenone emanò allora nel 482, insieme al patriarca **Acacio di Costantinopoli**, un editto religioso (*Henotikon*, «Editto di unione», Evagrio, *H. E.* III 14; Zaccaria il Retore, *H. E.* V 8), al quale si riuscì a guadagnare anche il patriarca monofisita d'Alessandria, **Pietro Mongo**. L'editto obbligava le Chiese a riconoscere le confessioni di Nicea e Costantinopoli, con le quali concordava anche la risoluzione di Efeso del 431: l'incarnazione di uno della Trinità non distruggeva né la trinità delle persone né l'unità del Figlio. L' «Enotico» si poneva al di sopra del calcedonense e del discorso sulle due nature e rigettava sia il nestorianismo che l'eutichianismo. Esso si basava sul «simbolo di unione» del 433 come anche sui dodici anatematismi di Cirillo e contribuì con la sua poca chiarezza e contraddittorietà ad allargare le controversie. In oriente aumentarono le spaccature sul fronte degli avversari del concilio (Evagrio, *H. E.* III 30) e s'inasprì la protesta dei calcedoniani. **Felice II (III) di Roma** (483-492) oppose un netto rifiuto all'*Editto di unione* dell'imperatore e scomunicò il patriarca Acacio (484). Ciò condusse a una separazione tra Chiesa orientale e Chiesa occidentale che sarebbe durata per alcuni decenni: il cosiddetto **scisma acaciano** (484-519).

Dopo diversi vani tentativi di unione ebbe inizio sotto l'**imperatore Giusti-**

no (518-527) e il **papa Ormisda** (514-523) una svolta politico-religiosa. Nella capitale dell'Impero, sotto la pressione dei calcedoniani, **il patriarca Giovanni II di Costantinopoli** (518-520) fu innanzitutto costretto a riconoscere pubblicamente il calcedonense; nella liturgia bizantina venne inserita la festa di Calcedonia (celebrata per la prima volta il 16 luglio 518, anche come *Memoria* degli altri tre concilii riconosciuti). Dopo questo ritorno ufficiale a Calcedonia l'imperatore cercò di ristabilire l'unità con Roma. Ormisda pretese come condizione previa l'accettazione di un *Libellus* da lui scritto (*Formula Hormisdae, Coll. Avell.* 116b), che già nel 515 aveva inviato a Costantinopoli come base per un'eventuale unione. In esso il papa imponeva l'accettazione della definizione di Calcedonia, come anche del *Tomus Leonis*, e richiedeva la condanna dei noti avversari del concilio. Pretendeva inoltre di pronunciare la sua sentenza sui vescovi già esiliati e sulle accuse contro i seguaci del calcedonense (*Coll. Avell.* 116a). Incontrò resistenza soprattutto la richiesta di esiliare gli avversari del concilio. Soltanto dopo tenaci trattative si riuscì a ristabilire, il 31 marzo 519, l'unità nella Chiesa. Ciò rappresentava un successo per la pretesa del primato papale, secondo cui soltanto presso la sede di Roma si può trovare «tutta la vera e perfetta saldezza della fede cristiana» (*Coll. Avell.* 116b). L'unione con Roma non condusse tuttavia, in oriente, a una vera unità nella fede.

3. Scissioni tra i monofisiti

Nei patriarcati di Alessandria e Antiochia vasti settori degli ambienti religiosi si rifiutarono di aderire all'unione del 519. Misure coercitive da parte dello Stato, sotto **Giustino** e **Giustiniano I** (527-565), non riuscirono inizialmente a cambiare la situazione. Si ebbe poi un'inversione di rotta. L'imperatrice **Teodora** (527-548) si mostrò addirittura piuttosto incline a seguire la corrente monofisistica, mentre motivi di politica interna costrinsero l'imperatore a un comportamento più cauto. Si arrivò così nel 532 a un confronto religioso a Costantinopoli, la cosiddetta ***Collatio cum Severianis***, che non condusse a una conciliazione e provocò un'ulteriore ondata di persecuzioni. La politica imperiale non unitaria consentì agli avversari di Calcedonia di organizzare e sviluppare proprie chiese monofisistiche.

I monofisiti non costituirono assolutamente un'unità compatta. Uno dei loro teologi più importanti, **Severo d'Antiochia** (m. 538, cf § 77,2), fu patriarca d'Antiochia negli anni 512-518. Egli sostenne un monofisismo moderato: *physis, hypostasis* e *prosopon* sarebbero per lui sinonimi e da distinguere rigorosamente dall'unica natura di Dio Uno e Trino. Divinità e umanità non si annullerebbero a motivo dell'unione. Il Figlio avrebbe sofferto nella carne. Ma egli rifiutava la formula «in due nature», perché distruggerebbe l'unità di Cristo e della sua azione.

In Egitto si arrivò a una controversia sulla questione circa la misura in cui anche il corpo umano di Cristo si debba ritenere incapace di soffrire. Secondo Severo, Cristo prese prima della risurrezione un corpo corruttibile. Ciò veniva negato da **Giuliano d'Alicarnasso** (m. dopo il 527), che come Severo era monofisita e gli era stato originariamente amico: secondo lui il corpo di Cristo era incorruttibile. Egli e i suoi seguaci, i giulianisti, vennero perciò detti *aftartodoceti* [dal gr. α (privativo) + φθείρω (= *corrompo*)].

Dai vari gruppi nacquero Chiese nazionali, autonome (autocefale), che rimasero fedeli al loro cristianesimo di confessione monofisistica (Chiesa armena, giacobita-siriaca [cf § 59,5], copto-egiziana, abissina). Le minoranze che nei rispettivi luoghi rimasero fedeli alla confessione imperiale-calcedonense, per lo più di origine greca, furono denominate *melchite* (dall'aramaico: = «imperiali»).

Bibliografia § 58: R. C. CHESNUT, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug And Jacob of Sarug,* Oxford 1976; F. DVORNIK, *Early Christian And Byzantine Political Philosophy,* Washington 1966; P. T. R. GRAY, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553),* Leiden 1979; C. LAGA *et al., After Chalcedon. Studies in Theology And Church History,* Louvain 1985; J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends And Doctrinal Themes,* London 1974; J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought,* New York 19752; F. X. MURPHY – P. SHERWOOD, *Konstantinopel II und III,* Mainz 1990 (franc. 1974); L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553),* Brescia 1980; A. N. STRATOS, *Byzantium in the VIIth Century, 5 voll.,* Amsterdam 1968-1980; I. R. TORRANCE, *Christology After Chalcedon. Severus of Antioch And Sergius the Monophysite,* Norwich 1988; F. WINKELMANN, *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (V. bis VII. Jh.),* Berlin 1980.

§ 58.3: L. PERRONE, *Il dialogo contro gli aftardoceti di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia,* in CS 1 (1980), 411-442; J. SPEIGL, *Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532,* in AHC 16 (1984), 264-285.

§ 59. Teologia nell'epoca di Costantino

Giovanni Grammatico, *Opera*: M. RICHARD – M. T. AUBINEAU, t, 1977 (CChr.SG 1).
Giovanni Massenzio *et al.*, *Opera*, F. GLORIE, t, 1978 (CChr.SL 85A).
Giustiniano *I*, «Scritti dogmatici»: E. SCHWARTZ, t, München 1939; K. P. WESCHE, trad. ingl., New York 1991.
Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano: M. AMELOTTI – L. MIGLIARDI ZINGALE, t, Milano 1977.

1. La Chiesa imperiale bizantina

L'imperatore Giustiniano I (527-565) cercò ancora una volta di ricostituire nella sua estensione geografica nel Mediterraneo l'antico Impero Romano. Esso

doveva essere sorretto dall'unica Chiesa, di cui egli intendeva essere supremo patrono e garante di unità. Nei suoi sforzi teologici e di politica ecclesiastica egli fu il più importante rappresentante della cosiddetta «ortodossia politica». La restaurazione politica fu per un certo tempo coronata da successo: nel 532 Giustiniano concluse con i persiani una «pace perpetua» (rinnovata nel 562); nel 533-534 venne conquistato da Belisario il Nordafrica; negli anni 535-552 fu conquistata l'Italia e nel 554 la Spagna meridionale (*Baetica* e costa sud-orientale).

Alla riforma interna dell'Impero servì il nuovo ordinamento giuridico attraverso il *Codex Justinianus* (cf § 3,1e). L'ampia opera legislativa era dedicata particolarmente alle relazioni e istituzioni ecclesiastiche e documentava la consapevolezza della missione imperiale. Per assicurare l'unità della religione cristiana nell'impero egli proseguì e inasprì la precedente legislazione contro i pagani (CJ I 11, 9-10); ai giudei veniva senz'altro conservato il privilegio di *religio licita*, ma una serie di leggi ne limitava la libertà di movimento (CJ I 5,17; Nov. 45; 146). Agli eretici il *Codex* toglieva ampiamente tutti i diritti e si arrivò alla chiusura delle loro chiese. La struttura ecclesiastica venne adattata a quella politica, ma rispettando per Roma una preminenza rispetto agli altri quattro patriarcati di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme (Nov. 123,3; 131). Tuttavia, la pretesa del potere imperiale e la consapevolezza che Roma aveva di se stessa non ne risultavano ridotte a un comune denominatore.

2. La controversia teopaschita

Ad Antiochia già intorno al 470, sotto Pietro Fullone, era stata inserita nel «Trisagio» liturgico, cioè nella triplice invocazione «*Santo... Santo... Santo...*» (ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, *Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis*), la formula aggiuntiva del crocifisso (ὁ σταυρωθεὶς δι'ἡμᾶς, *qui crucifixus es pro nobis*). L'imperatore **Anastasio I** (491-518) aveva accolto nella sua confessione di fede la formula teopaschita («Dio che patisce»; cf Zaccaria il Retore, *H. E.* VII 8) e l'aveva resa obbligatoria a Costantinopoli. Le parole *Unus ex trinitate passus est* furono dirette inizialmente contro la dottrina delle due nature intesa da Calcedonia in senso nestoriano.

I cosiddetti monaci sciti a Costantinopoli, capeggiati da **Giovanni Massenzio**, ripresero la formula e la precisarono in questo modo: uno della Trinità ha sofferto nella carne (ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί, cf. Giov. Massenzio, *Lib. fid.* XI 20: *unus ex trinitate Christus, qui pro nobis est carne passus*). Essi cercavano una via di mezzo tra il calcedonense e un monofisismo moderato, fissando l'unità dell'ipostasi in un contesto di teologia trinitaria e accennando alla distinzione delle nature attraverso il «patire nella carne». A differenza di Severo d'Antiochia, che si richiamava alla formula teopaschita per rigettare il

calcedonense, i monaci sciti si servirono di questa formula come principio per una nuova interpretazione del concilio attraverso la formula efesina del 431 e la cristologia di Cirillo. In linea di principio le due formule, quella di «una natura» e quella di «due nature», sarebbero entrambi ammissibili, in quanto potrebbero correggersi reciprocamente.

La loro interpretazione del calcedonense distingue chiaramente tra affermazioni astratte e concrete: «Uno della Trinità ha sofferto» si riferisce alla concreta seconda persona della Trinità. La differenziazione avviene con il ricorso a concetti astratti: l'unica persona *divina* ha sofferto «secondo l'*umanità*» (Giovanni Massenzio, *Prof. brev. cath. fid.* 4). I termini *persona* e *subsistentia*, πρόσωπον ε ὑπόστασις vengono intesi come sinonimi: l'ipostasi o persona del Verbo di Dio avrebbe assunto la natura umana. Questa sussisterebbe non per sé, ma nell'ipostasi o persona del Verbo. Ci sarebbe quindi soltanto l'unica ipostasi o persona delle due nature (Giovanni Massenzio, *Dial. c. Nest.* I 11). Ma Giovanni Massenzio e i monaci sciti non riuscirono ancora a formulare una coerente distinzione tra persona e natura/φύσις.

Mentre papa Ormisda persistette in un atteggiamento contrario (*Coll. Avell.* 231), la formula teopaschita venne accolta dal papa **Giovanni II** (533-535) (*Coll. Avell.* Nr. 84), probabilmente sotto l'influenza di **Dionigi il Piccolo** (cf § 78,2c), che a Roma aveva tradotto in latino alcuni scritti di Cirillo. Anche Giustiniano, intanto, si era fatto garante per la formula (cf CJ I 1,5.6), per conquistarsi così i monofisiti raccolti attorno a Severo d'Antiochia (cf § 58,3). Ma questo tentativo fallì. È vero che il concilio di Costantinopoli del 553 accettò la formula come espressione ortodossa di fede (can. 10: ACO IV 1,218; 242), ma i monofisiti plasmati da Severo, che sotto la protezione di Teodora (cf § 73,2) si erano rafforzati nella loro organizzazione e nella consapevolezza di se stessi, continuarono a insistere per una revisione completa della dottrina calcedoniana delle due nature.

3. Condanna definitiva di Origene

Intanto ripresero nuovamente vigore, negli ambienti monastici della Palestina, le agitazioni attorno al nome di Origene (cf § 51). Presso Gerusalemme era sorta nel 483 la Laura dell'anacoreta **Saba di Cappadocia** (m. 532; Mar Saba, cf § 71 B2). Saba non riusciva a capire l'estrema spiritualizzazione inculcata soprattutto da Evagrio Pontico (cf § 75,7) tra gli anacoreti palestinesi, dei quali era egli superiore dal 494 come archimandrita, e cominciò a perseguitare gli origenisti. Questi si raccolsero nel 507, sotto la guida di **Nonno,** nella Nuova Laura presso Thekoa. Dopo esserne stati allontanati per un certo tempo, gli origenisti cominciarono dal 519 a tramandare in segreto le loro dottrine. Alcuni di essi arrivarono a Costantinopoli, dove, sostenuti da Leonzio di Bisanzio, poterono predicare apertamente; e due vennero creati metropoliti da Giustiniano: Domiziano ad Ancira e Teodoro Aschidas a Cesarea. Ma subito

dopo spuntò fuori la controversia monastica sulle laure palestinesi. Gli antiorigenisti trovarono l'appoggio dei patriarchi di Antiochia e Gerusalemme e presentarono un'accusa presso Giustiniano. Probabilmente sotto l'influsso di Pelagio, apocrisario papale a Costantinopoli che più tardi sarebbe divenuto papa, l'imperatore emanò nel 543 un editto che condannava la persona e la dottrina di Origene (ACO III, 189-214; per gli anatematismi cf anche DH 403-411). I vescovi dell'Impero, compreso papa Vigilio (537-555), approvarono la condanna. Immediatamente prima del concilio di Costantinopoli del 553 la condanna venne ribadita, e in tale occasione vennero inclusi nella sentenza (ACO IV 1, 248ss.) anche Didimo d'Alessandria (cf § 75,2c) ed Evagrio Pontico (§ 75,7).

4. La controversia dei Tre Capitoli

Dopo questo intermezzo tornò in primo piano, sotto una nuova angolazione, la controversia sul calcedonense. Fu probabilmente Teodoro Aschidas colui che indusse l'imperatore a nuove attività, per distoglierlo dalla controversia origeniana (Facondo, *Pro defensione trium capitulorum* IV 4, cf § 78,1c). Nel 544/545 Giustiniano emanò un decreto dottrinario che condannava persona ed opera di **Teodoro di Mopsuestia,** ritenuto il padre del nestorianismo, gli scritti contro Cirillo di **Teodoreto di Ciro** e la lettera di **Iba d'Edessa** al vescovo persiano Maris, i cosiddetti Tre Capitoli, per purificare in questo modo il calcedonense da qualsiasi sospetto di nestorianismo e per guadagnare l'assenso dei monofisiti. Teodoreto ed Iba erano stati riabilitati a Calcedonia dopo il «sinodo di ladroni» (*latrocinium*) del 449. I vescovi orientali acconsentirono quindi alla sentenza solo con esitazione. In Africa, Italia e Gallia si sollevò più forte l'opposizione, perché i teologi attaccati erano considerati come testi principali della dottrina occidentale delle due nature a Calcedonia. Anche **papa Vigilio** (537-555), già apocrisario a Costantinopoli e divenuto papa con l'aiuto di Teodora, rifiutò inizialmente di sottoscrivere. In conseguenza di ciò venne citato a Costantinopoli e sottoposto a pressioni. Nell'aprile 548 egli acconsentì alla condanna, ma volle che fossero rispettate le decisioni di Calcedonia (*Iudicatum*; cf *Coll. Avell.*, Nr. 83, 299-302). La forte protesta dall'occidente (nel 550 l'episcopato nordafricano escluse Vigilio dalla comunione ecclesiastica) indusse il papa a un'esitante ritrattazione del suo consenso. L'imperatore e il papa volevano chiarire definitivamente il caso in un futuro sinodo. Ma già nel 551 l'imperatore emanò un editto (*Epistula contra tria capitula*) che ribadiva la precedente condanna. A questo punto Vigilio si oppose apertamente e scomunicò il patriarca Menas di Costantinopoli (m. 552) e i suoi seguaci.

5. Il concilio di Costantinopoli del 553

Il 5 maggio 553 si riunì l'assemblea di centosessantasei vescovi; soltanto una dozzina di essi erano giunti dall'occidente ed anche Vigilio si era tenuto lontano. Egli pubblicò il 14 maggio un *Constitutum* (*Coll. Avell.* Nr. 83) in cui condannava 60 proposizioni tratte dagli scritti di Teodoro di Mopsuestia, ma si rifiutava di anatematizzare lo stesso Teodoro, come anche Teodoreto ed Iba. Dopo la pubblicazione di precedenti lettere ed atti più concilianti del papa, l'imperatore e il concilio passarono sopra alla protesta e fecero cancellare il suo nome dai dittici. Il 2 giugno 553 il concilio si chiudeva con la rinnovata condanna dei Tre Capitoli. Malgrado questa revisione di una sentenza di Calcedonia, ne rimase la risoluzione dogmatica intatta. Gli anatematismi del 553 dovevano escludere un'interpretazione nestoriana della formula di fede di Calcedonia ed approvavano una nuova interpretazione con il richiamo a Cirillo d'Alessandria (se ne confrontino i relativi princìpi nella controversia teopaschita, § 59,2). Il concetto calcedoniano di *physis* venne chiarito ora partendo dall'unità dell'*ousia* divina che sussisterebbe nelle tre ipostasi: il Figlio eterno di Dio si unirebbe secondo l'ipostasi o persona con la sostanza o natura umana e formerebbe non un'« unità fisica », ma un'« unione ipostatica », cioè la natura umana non sarebbe mai esistita separata da quella divina, ma avrebbe in essa il suo fondamento (*en-ipostasi*). Questa formula cristologica derivante da tentativi di mediazione, alla quale aveva aderito anche Giustiniano nel suo editto *De recta fide* del 551 (cf Schwartz, *Drei dogmatische Schriften*, 71-111), viene chiamata « neo-calcedonismo ». Essa venne elaborata dai monaci sciti e fu sostenuta soprattutto da Leonzio di Bisanzio, Giovanni di Scitopoli e Giovanni Grammatico.

L'imperatore ottenne infine anche il consenso del papa. Come condizione previa per il ritorno a Roma Giustiniano gli chiese di condannare i Tre Capitoli. L'8 dicembre 553 Vigilio ritrattò il suo *Constitutum* (ACO IV 1, 245-247) e il 23 febbraio 554 presentò un ulteriore chiarimento (ACO IV 2, 138-168). L'anno seguente poté partire per il ritorno, ma durante il viaggio morì a Siracusa il 7 giugno 555. Intanto aveva approvato la risoluzione del concilio anche il suo diacono Pelagio, che venne insediato come suo successore a Roma (Pelagio I, 556-561) dallo stesso Giustiniano.

Neanche al concilio del 553 riuscì la sospirata unione con i monofisiti. Il vescovo siriano Giacomo Baradai (542-578), protetto da Teodora, aveva fondato accanto all'episcopato calcedoniano una propria Chiesa monofisita siriaca. In occidente il concilio provocò delle scissioni; la separazione da Roma che durò più a lungo fu quella delle province ecclesiastiche di Milano ed Aquileia; soltanto con il papa Sergio I (687-701) si poté mettere fine allo scisma dell'Italia settentrionale.

Bibliografia § 59: H. S. ALVISATOS, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.*, 1913, rist. Aalen 1973; R. BROWNING, *Justinian und Theodora. Herrscher in Byzanz*, Berghisch-Gladbach 1988 (ingl. 1971); D. B. EVANS, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Washington 1970; A. GEROSTERGIOS, *Justinian the Great. The Emperor And Saint*, Belmont/Mass. 1982; P. GRAY, *Justinian*, in TRE 17 (1988), 478-486; J. MEYENDORFF, *Justinian, the Empire And the Church*, in DOP 22 (1968), 43-60; J. SPEIGL, *Der Autor der Schrift « De sectis » über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians*, in AHC 2 (1970), 207-230; E. ZETTL, *Die Bestätigung des V. Oekumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe «Scandala» und « Aetius »*, Bonn 1974; E. ZOCCA, *Onorio I e la tradizione occidentale*, in Aug. 27 (1987), 571-615.

§ 59.2: J. CHÉNÉ, *Unus de Trinitate passus est*, in RSR 53 (1965), 545-588; J. A. MC GUCKIN, *The Theopaschite Confession. A Study in the Cyrilline Re-Interpretation of Chalcedon*, in JEH 35 (1984), 239-255; A. THANNER, *Papst Honorius I. 625-638*, St Ottilien 1989.

§ 59.3: J. F. DECHOW, *The Heresy Charges Against Origen*, in « Origeniana » 4 (1987), 112-122; D. B. EVANS, *Leontius von Byzanz*, in TRE 21 (1991), 5-10; H. J. VOGT, *Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt? Kirchliche Vergangenheitsbewältigung in der Vergangenheit*, in « Origeniana » 4 (1987), 78-100.

§ 59.4: G. EVERY, *Was Vigilius a Victim Or an Ally of Justinian?*, in HeyJ 20 (1979), 257-266; R. SCHIEFFER, *Zur Beurteilung des norditalienischen Dreikapitel-Schismas. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie*, in ZKG 87 (1976), 167-201; J. STRAUB, *Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius*, in Kl 2 (1970), 347-375.

§ 60. Il monotelismo e il VI concilio ecumenico di Costantinopoli del 680/81

L'imperatore Giustiniano aveva cercato di venire ampiamente incontro agli avversari del calcedonense, ma senza riuscire ad appianare il dissidio. Anche i suoi immediati successori si videro negato il successo nella politica di unione. Essi, inoltre, si videro minacciati da seri pericoli di politica estera: gli avari e gli slavi premevano dal nord verso Costantinopoli; i persiani si stavano spingendo attraverso Siria, Egitto e Asia Minore fino al Bosforo. Soltanto l'imperatore Eraclio (610-641) riuscì a riconquistare dopo lunghe guerre le province orientali. L'intento di restituire a Gerusalemme (630) la reliquia della croce che era stata portata a Ctesifonte diede ai successi militari la consacrazione religiosa.

1. Il monenergetismo

Era nell'interesse della stabilizzazione politica riunire i monofisiti presenti nei territori riconquistati con la Chiesa imperiale. L'imperatore volle venire loro incontro con una formula d'unione. Nel 633 si arrivò a un'unione con i mono-

fisiti egiziani sulla base della cosiddetta formula monenergetistica. Con questa formula, elaborata da **Sergio di Costantinopoli** (610-638) insieme a Teodoro, vescovo di Pharan, si cercava di risolvere il problema dell'unità delle due nature ricorrendo al concetto di un unico soggetto operante umano-divino, quindi di un'*unità dinamica* in Cristo (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια). La formulazione venne legittimata dall'autorità dello Pseudo-Dionigi Areopagita (*Ep.* 4; cf 77,1), che aveva già avuto accoglienza presso Severo d'Antiochia.

2. Il monotelismo

Ma contro questa formula si sollevò nuovamente un'opposizione di cui si rese portavoce il monaco **Sofronio**, che subito dopo sarebbe divenuto patriarca di Gerusalemme (634-638): le due nature in Cristo richiederebbero anche due energie, perché l'energia fluisce dalla natura. Il dibattito tra Sofronio e Sergio di Costantinopoli non condusse a un risultato chiaro. In un abboccamento con il papa **Onorio I** (625-638), Sergio sostituì la formula monenergetistica con quella monotelistica di un'unica volontà (ἓν θέλημα), che venne resa obbligatoria nel 638 da un'*Ekthesis* dell'imperatore Eraclio.

I seguaci del calcedonense, soprattutto in occidente, sollevarono contro questa formula una decisa protesta guidati da **Massimo il Confessore** (cf § 77,3), che si era stabilito in Nordafrica. Intorno al 640 egli intervenne nella questione e richiese la condanna del monotelismo. Poiché la volontà deve essere associata innanzitutto alla natura, non all'ipostasi, si può parlare soltanto di due volontà; nell'unica ipostasi del Logos incarnato esse sarebbero una sola cosa.

Secondo Massimo il Confessore le due volontà sono certamente distinte, ma non contrapposte. Alla base di questa affermazione c'è il principio secondo cui l'unità e la rispettiva differenza delle due nature si comportano in maniera proporzionata : quanto più l'uomo è immagine di Dio, e quanto più egli è legato con Dio, tanto più egli è uomo. Teologia trinitaria e cristologia corrispondono: la volontà divina e quella umana in Cristo corrispondono al rapporto tra il Figlio fatto uomo e la volontà del Padre

Anche il papa **Giovanni IV** (640-643) condannò nel 641 la formula monotelistica. Di fronte alla conquista araba (cf § 45), l'imperatore **Costante II** (641-668) temette per l'unità del suo impero divenuto più piccolo: nel 648 ritirò così l'*Ekthesis* del 638, proibì la discussione su una o due volontà ed energie e pretese la professione di fede secondo gli antichi simboli (il cosiddetto *Typos* del 648; Mansi X 777ss.)

Il papa **Martino I** (649-653) si espresse tuttavia proprio nel suo primo anno di pontificato, in un sinodo celebrato in Laterano completamente sotto l'influenza di Massimo e di altri monaci greci, a favore di «due volontà ed energie natu-

rali in Cristo». I portavoce sinodali scomunicarono i monoteliti. L'imperatore reagì duramente e nel 653 fece tradurre a forza Martino a Costantinopoli, dove lo accusò di alto tradimento; gli venne imputato, infatti, il suo legame con l'esarca di Ravenna Olimpio, che a Roma si era fatto proclamare anti-imperatore. Il suo atteggiamento teologico non era più in discussione. Martino venne condannato a morte, e poi all'esilio nella penisola di Crimea, dove morì nel 655. A Massimo il Confessore toccò una sorte simile: fu accusato a Costantinopoli di aver avuto in Nordafrica dei contatti con un usurpatore, venne esiliato nel 655 in Tracia e sette anni più tardi fu sottoposto nuovamente a processo; al Confessore venne tagliata la mano destra e strappata la lingua; morì subito dopo, il 16 aprile 662.

3. Il concilio di Costantinopoli del 680/681 («trullano I»)

A Costante II succedette il figlio Costantino IV Pogonato (668-685). Dopo che all'impero erano state strappate le roccaforti del monofisismo, cadute sotto il dominio islamico, era libera la via per una soluzione teologica in seno alla Chiesa senza il loro consenso. L'imperatore si mise in contatto con Roma. Il papa Agatone (678-681) già nel 680 aveva condannato il monotelismo in un sinodo lateranense ed aveva inviato a Bisanzio un'esauriente lettera dottrinaria sulle due volontà ed energie in Cristo (PL 87, 1161-1258). Costantino IV convocò ora un sinodo imperiale a Costantinopoli, che si svolse dal novembre 680 al settembre 681 nella sala del *trullo*, cioè della cupola, del palazzo imperiale (di qui il nome di *Concilium Trullanum*). La lettera dottrinaria del papa servì di base per la formulazione di una dettagliata professione di fede che integrava la dottrina calcedoniana delle due nature: «Crediamo in due volontà naturali e due energie naturali». La volontà umana sarebbe subordinata a quella divina. La volontà effettiva di Gesù Cristo viene attribuita, aderendo a quanto aveva detto Massimo il Confessore, all'unica ipostasi. I pochi difensori del monotelismo vennero puniti con l'esilio e la deposizione. L'anatema venne esteso ai portavoce già defunti, tra i quali anche il papa Onorio.

La condanna del vescovo di Roma come eretico (definito «strumento del diavolo per il veleno dell'eresia» nell'esposizione di fede del concilio) non rappresentò per i padri conciliari qualcosa di mostruoso. Con lui furono condannati quattro patriarchi di Costantinopoli, uno di Antiochia e uno di Alessandria. Il vescovo di Roma, in quanto patriarca d'occidente, stava certamente al primo posto, ma era tuttavia subordinato all'autorità del concilio. Anche il papa Leone II (682-683) accettò la sentenza del concilio (ACO II 2,2, 866-885). La «questione di Onorio», se ebbe scarsa importanza durante il medioevo, trovò in epoca moderna un'attenzione di gran lunga maggiore. Essa venne a trovarsi al centro della discussione al tempo del Concilio Vaticano I, dove rappresentò la più importante obiezione contro la dichiarazione del dogma dell'infallibilità del papa (C. J. Hefele, *Honorius und das sechste allgemeine Concil*, 1870).

La risoluzione dogmatica del VI concilio generale poneva fine alle controversie della Chiesa antica sulla persona di Gesù Cristo. L'usurpatore Filippico Bardane (711-713) abolì a dire il vero questo concilio e favorì il monotelismo, ma si trattò di un episodio, poiché il suo successore, Anastasio II (713-715), tornò al concilio di Costantinopoli.

Come confessione il monotelismo rimase presso i cosiddetti maroniti, così chiamati dal nome del monaco siriaco Marone che era stato il loro padre (*Vita* presso Teodoreto, *Hist. rel.* 16). Centro originario fu il monastero di Apamea sull'Oronte; i suoi monaci erano rigidi calcedoniani che durante l'invasione persiana accettarono il monotelismo. Dal IX secolo i maroniti si concentrarono in Libano. All'epoca delle crociate (1181) essi aderirono alla Chiesa romana.

4. Il concilio di Costantinopoli del 691/692 («trullano II»)

L'imperatore Giustiniano II (685-695 e 705-711) volle integrare i due ultimi concilii di Costantinopoli (553 e 680/681), cioè il quinto e il sesto (di qui la denominazione di «quinisexto»). Poiché le due precedenti assemblee ecclesiastiche si erano occupate esclusivamente delle questioni di fede sul tappeto, si dovevano stabilire ora in maniera nuova ed ampia anche l'ordinamento e la disciplina della Chiesa. Il sinodo si svolse nuovamente nella sala del *trullo* del palazzo imperiale di Costantinopoli (di qui la denominazione di «sinodo trullano II»). I suoi centodue canoni si riferivano soltanto alla Chiesa bizantina ed esprimevano chiaramente il modo specifico in cui essa intendeva se stessa. Alcune disposizioni mettevano apertamente in risalto certe differenze rispetto alla Chiesa occidentale: il can. 36 definiva la posizione del patriarca di Costantinopoli in appoggio al can. 3 di Costantinopoli (381) e al can. 28 di Calcedonia (cf § 63); il can. 13 ammetteva, in contrasto con le disposizioni romane sul celibato, il matrimonio dei presbiteri e dei diaconi; il can. 55 rifiutava il digiuno del Sabato e il can. 82 la raffigurazione di Cristo come agnello, ecc. Questo sinodo integrativo è significativo per la forte differenziazione che stabilisce nel modo di vivere delle due Chiese. Il papa Sergio (687-701) si rifiutò di riconoscerne le decisioni, ed anche l'imperatore procedette con forza contro di esso. Presso i greci questo sinodo viene considerato come concilio ecumenico; i latini lo definiscono invece *synodus erratica.*

Prospetto cronologico: la controversia sulla cristologia

378-prima del 394	**Diodoro, vescovo di Tarso**
398	Morte di **Didimo il Cieco**
392-428	**Teodoro, vescovo di Mopsuestia**
412-44	**Cirillo, vescovo d'Alessandria**
423-466	**Teodoreto, vescovo di Ciro**

428	**Nestorio** diventa vescovo di Costantinopoli
429	Apertura della controversia da parte di Cirillo
429-448	**Giovanni d'Antiochia**
430	Sinodi a Roma e Alessandria: condanne di Nestorio; dodici anatematismi di Cirillo
431	**Concilio di Efeso**: condanne reciproche
433	**Formula d'unione di Antiochia**
	Esilio di Nestorio; *Liber Heraclidis*; morte dopo il 451
435	Proclo di Costantinopoli (443-457): *Tomus ad Armenos*
438	Iba di Edessa (435-457): lettera a Maris
444-451	**Dioscoro d'Alessandria**
446-450	**Flaviano di Costantinopoli**
443-449	**Giovanni Domno d'Antiochia**
440-461	**Leone I, vescovo di Roma**
	Entrata in scena di **Eutiche** (m. 454)
447	Teodoreto, *Eranistes*
448	Sinodo endemico di Costantinopoli: deposizione di Eutiche
	Leone I, *Epist. dogm. ad Flavianum*, cosidd. *Tomus Leonis*
449	**« Sinodo dei ladroni »** (*Latrocinium*) **di Efeso**
450	Morte di Teodosio II, **Pulcheria** e **Marciano** come successori
451	**Concilio di Calcedonia**
457/460-475/477	Timoteo Eluso d'Alessandria
ca. 470; 475-477;485-488	Pietro Fullone ad Antiochia
471-489	**Acacio di Costantinopoli**
475/476	Imperatore **Basilisco**: *Enkyklion* e *Anti-Enkyklion*
474-491	Imperatore **Zenone**
482-490	Pietro Mongo, vescovo d'Alessandria
482	***Henotikon***
483-492	**Felice III di Roma**
484-519	**Scisma acaciano**
483-532	**Saba**, dal 494 archimandrita degli anacoreti palestinesi: avversari di Origene
507	Nuova Laura presso Thekoa sotto **Nonno**: si riuniscono i seguaci di Origene
512-518	**Severo**, patriarca d'Antiochia (m. 538)
514-523	**Ormisda di Roma**
518-520	**Giovanni II di Costantinopoli**
515	*Formula Hormisdae*
519/520	Monaci sciti intervengono per la formula teopaschita
dopo 527	Morte di **Giuliano d'Alicarnasso**
527-565	**Giustiniano I** e 527-548 **Teodora**
532	Colloquio religioso a Costantinopoli: *Collatio cum Severianis*
533-535	**Giovanni II di Roma**: consenso alla formula teopaschita
542-578	**Giacomo Baradai, « vescovo di Siria »**
543	Editto imperiale: condanna di Origene
	Approvazione di **Vigilio di Roma** (537-555) e degli altri vescovi; conferma nel 553
544/545	Decreto di Giustiniano: condanna di Teodoro di Mopsuestia, degli scritti contro Cirillo di Teodoreto e della lettera a Maris di Iba di Edessa

548	Vigilio, *Iudicatum*
550	Scomunica del papa da parte dei nordafricani
551	Condanna ribadita dei Tre Capitoli
553	Vigilio, *Constitutum*
	Concilio di Costantinopoli : unione ipostatica
610-641	Imperatore **Eraclio**
610-638	**Sergio di Costantinopoli**
633	Formula monenergetistica: unione con i monofisiti egiziani
634-638	**Sofronio di Gerusalemme**
625-638	**Onorio I di Roma**
638	*Ekthesis* imperiale: formula monotelistica
	Protesta di **Massimo il Confessore**
640-643	**Giovanni IV di Roma**
641	Condanna della formula monotelistica
641-668	Imperatore **Costante II**
648	*Typos*: ritiro dell'*Ekthesis*; proibizione di parlare di due volontà ed energie
649-653	**Martino I di Roma**
678-681	**Agatone di Roma**
680	Sinodo lateranense: condanna del monotelismo
680/681	**Concilio di Costantinopoli** (« trullano I »)
691/692	Concilio di Costantinopoli (« trullano II »)

Bibliografia § 60: F. CARCIONE, Enérgheia, Thélema *e* Theokinetos *nella lettera di Sergio patriarca di Costantinopoli a papa Onorio Primo*, in OCP 51 (1985), 263-276; J. L. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610-715)*, Amsterdam 1972; C. HEAD, *Justinian II of Byzantium*, Madison 1972; H. J. VOGT – H. OHME, *Mehrere Aufsätze zum Konzilsbegriff und zur Ekklesiologie des Trullanum*, in AHC 24 (1992), 95-144.

§ 60.2: M. DOUCET, *La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Ecriture*, in ScEs 37 (1985), 123-159; F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessors*, Freiburg/Schw. 1980; F. HEINZER, *Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors*, in FZPhTh 28 (1981), 372-392; P. PIRET, *Le Christ et la trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983; R. RIEDINGER, *Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649*, in JÖB 29 (1980), 37-59; C. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1973.

§ 60.3: G. KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit*, Stuttgart 1975.

§ 60.4: H. OHME, *Das* Concilium Quinisextum *und seine Bischofsliste: Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692*, Berlin 1990; H. OHME, *Das* Concilium Quinisextum. *Neue Einsichten zu einem umstrittenen Konzil*, in OCP 58 (1992), 367-400.

IX. L'ufficio ecclesiastico e la costituzione della Chiesa

Bibliografia §§ 61-64: H. CHADWICK, *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*, Berkeley 1979; L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980; P. GASSMANN, *Der Episkopat in Galllien im 5. Jahrhundert*, Bonn 1977; J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècle*, Paris 1979²; V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo 4*, Milano 1974; C. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 voll., Roma 1976; C. PIETRI, *Clercs et serviteurs laics de l'Eglise romaine au temps de Grégoire le Grand*, in J. Fontaine *et al.* (a cura di), *Grégoire le Grand*, Coll. internat. 1982, Paris 1986, 107-122; P. RENTINCK, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970; C. SCHWEIZER, *Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom 4. bis zum 6. Jahrhundert*, Bern ecc. 1991.

§ 61. Il clero

Anonimo, Pseudo-Girolamo, *De septem ordinibus*: A. W. KALFF, t, s.l. 1937.
Gregorio I, *Regula pastoralis*: B. JUDIC *et al.*, t trad. franc. c, 2 voll., 1992 (SC 381; 382); H. DAVIS, trad. ingl., 1978 (ACW 11); M. T. LOVATO, trad. it.,1981 (CollTP 28).
Giovanni Crisostomo, *De sacerdotio*: A.-M. MALINGREY, t trad. franc. c, 1980 (SC 272); A. QUACQUARELLI, trad. it., 1980 (CollTP 24).
Pseudo-Cipriano, *De singularitate clericorum*: W. HARTEL, t, 1871 (CSEL 3,3), 173-220.

1. Nuovi uffici ecclesiastici

Con la crescente importanza del cristianesimo nella società romana e la forte crescita delle comunità cristiane a partire dalla fine del IV sec. le forme dell'ordinamento ecclesiastico e la costituzione generale della Chiesa risultarono, con riferimento all'epoca precostantiniana, ulteriormente differenziate. Le singole comunità conservarono nel vescovo il loro vertice monarchico, sostenuto dal clero nella guida della comunità. Nelle comunità locali più grandi un arcipresbitero era il rappresentante del vescovo nelle funzioni sacerdotali, mentre il primo diacono, in veste di arcidiacono, era il suo rappresentante nell'amministrazione e nella gestione degli affari della comunità (Girolamo, *Ep.* 125,15; *Const. apost.* II 57,16; Leone I, *Ep.* 111,2; 112;1). Spesso, specialmente a Roma, l'arcidiacono divenne il successore del vescovo.

Tra sacerdoti e diaconi si arrivò apertamente a situazioni conflittuali. I diaconi aspiravano a un'equiparazione con i presbiteri, mentre questi vantavano la superiorità del loro rango sacerdotale (Nicea, can 18; *De septem ordinibus*; Ambrosiaster, *Quaest.* 102; Girolamo, *Ep.* 146; Epifanio di Salamina, *Adv. haer.* 74,5). L'ufficio sacerdotale (*sacerdotium*) consolidò infine la preminenza dei presbiteri: ad essi, in quanto *secundi sacerdotes* (Innocenzo I, *Ep.* 25,3; Gelasio I, *Ep.* 14,6), spettò il primo posto dopo il vescovo.

In tutte le comunità c'era un **clero inferiore** (Innocenzo I, *Ep.* 2,3: *clerici inferioris ordinis*), ma con ordinamenti differenti. Generalmente venivano annoverati nel clero inferiore il suddiacono, l'accolito (addetto al servizio dell'altare e della messa), il lettore (incaricato di leggere durante la celebrazione liturgica, ma impegnato anche nell'amministrazione della comunità), l'esorcista (un ufficio che includeva la cura dei malati) e l'ostiario (incaricato di aprire e chiudere le porte della chiesa e di custodirla). Ma questi uffici non erano presenti in tutte le comunità. L'accolito, per esempio, non si trova menzionato nelle fonti orientali. L'antico ufficio dell' esorcista, che si prendeva cura dei catecumeni e degli energumeni (posseduti dal demonio), scomparve a poco a poco dalla serie degli uffici, come anche quello dell'ostiario.

Nuovi uffici, in compenso, vennero introdotti nelle comunità maggiori per far fronte a nuovi compiti e allo sviluppo di una più ricca liturgia. La Chiesa orientale conobbe la categoria specifica dei cantori (μελῳδοί; *cantores, confessores*). L'attività missionaria richiese l'ufficio dell'*ermeneuta* (interprete), che doveva tradurre nella rispettiva lingua locale le letture bibliche e l'omelia. Il lavoro nei cimiteri appartenenti alle comunità era assegnato ai «copiati» (*fossores*) e la custodia della casa di Dio era affidata ai «mansionari» (*custodes*). I consiglieri del vescovo che vivevano insieme a lui venivano chiamati «sincelli» (= *segretari*); gli infermieri, che i potenti vescovi d'Alessandria impiegarono anche come guardia del corpo, furono detti «parabolani». Il concilio di Calcedonia (can. 26) richiese per la sede vescovile un *oikonomos* come amministratore dei beni della Chiesa (in lat.: *vicedominus*). «Difensori» conducevano i processi ecclesiastici; «notai» e «archivisti» prestavano servizio nelle cancellerie vescovili. L'«apocrisario» (*apocrisarius, responsalis, nuntius*) era il rappresentante, o incaricato d'affari, di un patriarca, in senso più stretto il rappresentante del papa alla corte di Costantinopoli e presso l'esarca imperiale a Ravenna.

Con la prassi ampiamente diffusa del battesimo dei bambini perse la sua motivazione pastorale e liturgica l'ufficio presente nella Chiesa antica della **diaconessa** (§ 18,4), che però fu conservato nella Chiesa greca (Calcedonia, can. 15; CJ Nov. 3; 123,21.43). La sua consacrazione era chiaramente modellata su quella dei chierici, ma senza essere legata a funzione ben definita nella comunità. Tale consacrazione, alla quale si associò il voto di continenza, venne spesso consi-

derata a Bisanzio come un segno di distinzione per nobili dame (vedove). Nella Chiesa occidentale, come anche in Egitto, il diaconato femminile non fu mai pienamente riconosciuto.

È evidente che ci furono sempre nuovi tentativi d'introdurre quest'ufficio; ma questi tentativi furono logicamente soffocati (Ambrosiaster, *Comm. I Tim* 3,11; Pelagio, *Expos. Rom* 16,1; *Expos. I Tim* 3,11; concilio di Nîmes 396, can. 2; Orange 441, can. 25-26; sinodo di Epaone 517, can. 21, 2; sinodo di Orléans 533, can. 17 ecc.). Singoli casi famosi di consacrazioni di diaconesse (per es. Radegonda, cf. Venanzio Fortunato, *Vita Radegundis* 12) sono certamente da interpretare come solenni segni distintivi del voto di verginità o continenza. In questo senso va considerata anche l'*Oratio ad diaconam faciendam* (*Sacramentarium Hadrianum*).

2. Formazione del clero

Il clero veniva formato secondo il modello di carriera degli uffici statali, cioè del *cursus honorum*, e quindi assumeva gradualmente le responsabilità e le funzioni di guida nelle comunità (cf § 19,1). La legislazione papale insisteva su una serie ben ordinata di uffici e ne stabiliva anche i tempi di durata (*tempora*, interstizi; Siricio, *Ep.* 1,9-10; Zosimo, *Ep.* 9,3). Secondo questa legislazione l'accolito e il suddiacono dovevano avere almeno 21 anni, il diacono 25, il presbitero 30. Una formazione teologico-pastorale non era obbligatoria in modo assoluto, ma dipendeva dall'iniziativa del rispettivo vescovo o di altri chierici esperti in seno alla comunità.

Nuove vie furono cercate da vescovi come Eusebio di Vercelli (m. 371), Ambrogio (*Ep.* 14,66) e soprattutto Agostino (per es. *Ep.* 60; *Serm.* 355-356). Essi radunavano i loro chierici in comunità, dove accoglievano anche gli aspiranti al servizio ecclesiastico. In tal modo si dava la possibilità di una più accurata preparazione al servizio sacerdotale. L'ideale di queste comunità era la vita monastica; per questo la vita sacerdotale fu assimilata a quella dei monaci. Vie simili furono percorse da altri vescovi che accoglievano nell'episcopio i chierici più giovani e li preparavano al servizio clericale nella vita comune. Cesario di Arles dispose un simile sistema di formazione per la sua provincia ecclesiastica nel sinodo di Vaison del 529 (can. 1).

Una posizione particolare si conquistò nel V sec. il monastero di Lérins [Lerino] nella Gallia meridionale. Grazie alla sua caratteristica connessione della teologia con l' ascesi e all'afflusso di colti ed eminenti monaci che vi trovarono rifugio, esso divenne un luogo di formazione che esercitò una notevole influenza sul clero della regione. Cosa ci si debba aspettare dal chierico e quali siano i requisiti ai quali egli deve corrispondere ci viene indicato dallo scritto di Giovanni Crisostomo sul sacerdozio (*De sacerdotio*) e dalla *Regula pastoralis* di Gregorio Magno.

3. Elezione dei vescovi

Per l'assegnazione delle sedi vescovili ebbe valore essenzialmente l'antico ordinamento (§ 18,3): elezione da parte del clero con l'approvazione della rispettiva comunità, consacrazione da parte dei vescovi vicini. La partecipazione attiva del popolo all'elezione del vescovo venne limitata in oriente sotto l'imperatore Giustiniano I (527-565; Nov. 123; cf 137). Clero e nobili avevano soltanto un diritto di proposta. Più tardi la partecipazione della comunità venne completamente abolita e il diritto di proposta fu riservato soltanto ai vescovi della provincia. Ma già nel IV sec. la nomina dei vescovi veniva decisa spesso soltanto dall'imperatore. Dal tempo di Teodosio I l'imperatore si riservò la nomina del vescovo di Costantinopoli.

Il trasferimento di un vescovo in un'altra diocesi era proibito (Nicea, can. 15; Calcedonia, can. 5 ecc.), ma divenne tuttavia una prassi frequente. Con altrettanti limiti un vescovo poteva designare il suo proprio successore. Contro l'arcidiacono Bonifacio, che per desiderio del papa Felice III (IV) ne divenne il successore, protestò la maggior parte della comunità romana, che elesse un altro vescovo, morto però dopo qualche settimana; e soltanto allora venne riconosciuto Bonifacio II (530-532). Quando costui volle egualmente regolare la sua successione attraverso la designazione, clero e senato lo costrinsero a revocare questa norma (*Liber pontificalis* 57).

Nelle Chiese regionali e nazionali che sorsero sul territorio dell'Impero Romano d'occidente (cf §§ 43; 62,3), i re si arrogarono il diritto di confermare l'elezione del vescovo (sinodo di Orléans del 549, can. 10: *cum voluntate regis*). Nella Chiesa merovingia i re nominavano spesso i vescovi anche contro l'opposizione ecclesiastica. I sovrani ostrogoti pretesero, come anche l'imperatore bizantino, un diritto di conferma per l'elezione del vescovo di Roma.

4. Sostentamento del clero

Il sostentamento economico del clero proveniva da varie fonti: beni privati, redditi del proprio lavoro e cassa della comunità.

Attività commerciali secolari furono ripetutamente proibite ai chierici (per es. Nicea, can. 17). La legislazione statale si occupò inizialmente soprattutto del carico fiscale degli affari commerciali del clero (per es. CTh XVI 2,10 [del 353]; XIII 1,1 [del 356]; XIII 1,11 [del 379]. Valentiniano III proibì infine a tutti gli ecclesiastici (sotto determinate condizioni) le operazioni commerciali (Nov. 35 del 452).

Il patrimonio della Chiesa crebbe dopo che l'imperatore Costantino, già nel 321, aveva concesso alle comunità ecclesiastiche il diritto di accettare dei lasci-

ti. Le rendite del patrimonio della Chiesa venivano suddivise, secondo l'uso romano (Gelasio I nell'anno 494), in quattro parti: per il vescovo, per il resto del clero, per il culto e per la conservazione degli edifici ecclesiastici, come anche per i poveri. La Spagna praticò una triplice spartizione, mentre in Gallia furono presenti modelli diversi. Le nuove comunità sorte nelle campagne poterono acquisire anch'esse proprietà e rendite proprie. Esse amministravano i loro beni in dipendenza dal rispettivo vescovo urbano, che riscuoteva da loro determinate imposte. Nell'epoca tardoantica furono sempre più frequenti, agevolati dalla situazione sociale ed economica dell'Impero, trasferimenti di beni alle comunità ecclesiastiche. La rinuncia al proprio patrimonio a favore della Chiesa nell'ora della morte venne considerato come « ultimo rimedio di salvezza », *ultimum remedium* (Salviano di Marsiglia, *Ad eccl.* I 47-48).

5. Condizioni di accesso

L'accesso al privilegiato stato clericale fu soggetto in questo tempo a determinate norme e regole. Requisito fondamentale era la libertà personale. Gli schiavi potevano essere consacrati solo con il consenso dei loro padroni. Anche i liberti erano ammessi soltanto sotto condizioni restrittive, ed altrettanto i coloni che come affittuari erano legati al demanio statale o al latifondo. La legislazione statale proibiva inoltre l'ingresso nello stato ecclesiastico anche a determinati gruppi professionali: decurioni (membri delle amministrazioni cittadine) e membri di certe corporazioni che erano indispensabili per i compiti d'approvvigionamento (per es., a Roma, i fornai) non dovevano mettere in pericolo, con il loro ingresso nel servizio ecclesiastico, il funzionamento dell'amministrazione e dell'economia. A queste misure restrittive la Chiesa non poté opporsi. Di propria iniziativa essa proibì che i laici fossero nominati direttamente all'ufficio episcopale (Serdica, can. 10 ecc.), perché prima essi dovevano dare buona prova di sé nella fede e nella vita. Queste prescrizioni furono spesso eluse sia in oriente che in occidente (cf., per es., l'elezione di Ambrogio a Milano). Per laici colti e distinti l'assunzione dell'ufficio episcopale risultava quanto mai desiderabile, e a loro volta le comunità cristiane erano interessate a porre al loro vertice una personalità stimata.

6. Celibato

Un obbligo generale dell'alto clero al celibato non fu conosciuto dalla Chiesa fino al quarto secolo inoltrato. Soltanto le seconde nozze erano proibite. Ma il movimento ascetico, che dal III sec. divenne molto forte e fu anche incorag-

giato, non poteva rimanere senza ripercussioni sullo stato dei chierici. Un encratismo professato in maniera aperta o nascosta, che vedeva soprattutto nella sessualità un'opera di Satana, favorì la tendenza al celibato. Le diffuse tradizioni di una purità cultuale incoraggiarono con una loro propria logica la continenza sacerdotale. Gli sforzi seri in questa direzione, come si può constatare dal trattato *De singularitate clericorum* (fine del III sec.), non approdarono tuttavia, inizialmente, a una regolamentazione stabilita da leggi. Ciò ebbe inizio soltanto nel IV sec.: oriente e occidente procedettero, allora, per vie diverse.

In **occidente** il sinodo d'Elvira (ca. 306) richiese ai chierici appartenenti agli ordini maggiori la pratica della continenza nel loro matrimonio (can. 33). La legislazione papale continuò a prescrivere, a partire da Damaso, questa norma (*Decr. ad episc. Gall.* 5-6; tramandato sotto Siricio, *Ep.* 10,5-6). Il fatto che si richiamasse continuamente una tale norma (per es. Siricio, *Ep.* 1,15ss.; 5,3) dimostra che il celibato sacerdotale non venne accettato in maniera assoluta dovunque. Questo quadro risulta confermato da sinodi celebrati in Nordafrica (Cartagine 401), Gallia (Orange 441), Spagna (Toledo 400) e Italia settentrionale (Torino 398). I grandi Padri della Chiesa (Ambrogio, Girolamo e Agostino) fecero propaganda nei loro scritti per la *lex continentiae* (la legge della continenza) e offrirono la nota motivazione ascetica che assimilava il chierico al monaco. Un segno esteriore di questa assimilazione era la tonsura, sicuramente testimoniata dal tempo di Gregorio I (*Ep.* V 57), un uso che venne mutuato dal monachesimo.

La **Chiesa orientale**, invece, persistette ampiamente nella precedente prassi. Contro il tentativo di una generale prescrizione ecclesiastica per il celibato deve aver lottato nel concilio di Nicea il vescovo Pafnuzio (Socrate, *H. E.* I 11; Sozomeno, *H. E.* I 23). I chierici degli ordini maggiori che si erano sposati prima della loro ordinazione potevano continuare a vivere nel loro matrimonio. Venne loro proibito, invece, il matrimonio dopo l'ordinazione. L'imperatore Giustiniano pretese il celibato dei vescovi e lo motivò con il diritto patrimoniale: il patrimonio della Chiesa non doveva andare perduto con la trasmissione ereditaria ai figli (CJ I 3; Nov. 6,1,4; 123,1). Questa norma entrò nella legislazione della Chiesa bizantina (Trullano 692, can. 12; 13; 48) ed è rimasta valida fino ad oggi.

7. Privilegi concessi dallo Stato

Fin dal tempo di Costantino i chierici fecero parte, a motivo dell'interpretazione politica della *religio christiana*, di un ceto chiaramente privilegiato nella società dell'Impero romano. Il loro servizio fu considerato dall'imperatore come *munus publicum* (incarico pubblico) nell'interesse dello Stato; egli li dispensò quindi dalle prestazioni e dai compiti usuali (§ 41,1; ***privilegium immunitatis***).

L'esenzione dall'imposta fondiaria concessa dall'imperatore Costanzo venne limitata nel 360 al patrimonio della Chiesa; l'imperatore Valentiniano III abrogò nel 441 tutti i privilegi fiscali che erano stati concessi al clero (cf CTh XVI 2,10; Nov. 10).

Al *privilegium immunitatis* si aggiunse ben presto il ***privilegium fori*** (foro competente privilegiato). I chierici dovevano affrontare i loro processi giudiziari davanti al tribunale ecclesiastico (sinodo di Cartagine 397; concilio di Calcedonia, can. 9); potevano ricorrere a un tribunale civile soltanto con il permesso del vescovo. L'imperatore Giustiniano stabilì nel 530 che anche i laici nelle cause contro i chierici dovessero rivolgersi al tribunale ecclesiastico. Secondo la norma del diritto imperiale giustinianeo sui processi giudiziari degli ecclesiastici dovevano decidere i vescovi, su quelli dei vescovi i metropoliti e patriarchi. In caso di delitti gravi un chierico, dopo la condanna da parte del tribunale ecclesiastico e l'espulsione dall'ufficio, veniva consegnato al tribunale secolare per un'ulteriore punizione. In occidente, specialmente nel nascente regno dei franchi, il *privilegium fori* rimase limitato. Il tribunale civile poteva, con il permesso del vescovo, procedere contro un chierico. Cause tra chierici e laici dovevano essere trattate in presenza del superiore ecclesiastico; nella condanna di ecclesiastici al vescovo doveva spettare un'adeguata partecipazione. Soltanto i vescovi, anche in questo caso a partire dal VI sec., venivano condannati esclusivamente dal sinodo provinciale ed erano puniti, anziché da una pena stabilità dal potere civile, da una corrispondente ecclesiastica (cf § 68,3).

Una forma particolare di *privilegium fori* fu la cosiddetta ***audientia episcopalis*** (tribunale vescovile). Il trattamento ecclesiastico di casi giudiziari tra cristiani, preteso sulla base di *1 Cor* 6,1ss., venne inquadrato sotto Costantino nel processo civile romano. Innanzitutto venne riconosciuta ufficialmente la giurisdizione arbitrale dei vescovi (CTh I 27,1, del 318), che gradatamente venne ampliata (*Const. Sirmond.* 1 [333]): quando una parte contendente si appellava al vescovo come giudice, il processo doveva svolgersi davanti al suo tribunale. Il riconoscimento statale di un tale ufficio dava risalto all'autorità e all'importanza del vescovo, ma esigeva conoscenze giuridiche da parte dei vescovi e gravava l'esercizio del loro ufficio del peso di faccende giudiziarie. La delimitazione dell'*audientia episcopalis* da parte della legislazione statale alla semplice funzione arbitrale (*arbiter*), ciò che già nel 397 aveva richiesto un sinodo cartaginese, non incontrò perciò un'opposizione ecclesiastica. L'imperatore Valentiniano III limitò l'*audientia episcopalis* a casi prettamente ecclesiastici nei quali si poteva presupporre l'intesa fra le due parti (CJ 1,4,7; CTh 1,27,2).

L'insieme dei privilegi del clero, specialmente dei vescovi, ne favorì una **consapevolezza del proprio stato** che si espresse nella creazione di specifici ti-

toli ecclesiastici e si rese visibile nel vestiario liturgico (cf § 70,5), come anche nelle forme di convenienza sociale che caratterizzarono la condizione dei chierici a seconda del loro rango. Di una generale nobilitazione dell'episcopato, tuttavia, non si può ancora parlare. La gerarchia ecclesiastica, inoltre, non s'inquadrò nelle classi di rango dello Stato, ma sviluppò un proprio specifico ordinamento, anche se non senza prestiti dal sistema statale. I vescovi acquistarono indiscutibilmente una maggiore considerazione. Poiché rappresentava localmente la religione emergente dello Stato, apparteneva all'élite della città e svolgeva un ruolo di difesa e di aiuto per i poveri, il vescovo divenne un'autorità generalmente riconosciuta (*pater populi, pater civitatis, pater urbis, pater patriae*).

Bibliografia § 61: P. BROWN, *Macht und Rhetorik in der Spätantike*, München 1995 (ingl. 1992); G. DOLE, *La protection sociale du clergé. Histoire et institutions ecclésiales*, Paris 1980; W. ECK, *Der Episkopat im spätantiken Afrika. Organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen*, in HZ 236 (1983), 265-295; S. FELICI (a cura di), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nelle testimonianze di vita dei Padri*, Roma 1992; D. FRYE, *Bishops As Pawns in Early Fifth Century Gaul*, in JEH 42 (1991), 349-61; F. D. GILLIARD, *Senatorial Bishops in the IVth Century*, in HThR 77 (1984), 153-175; A. HOHLWEG, *Bishof und Stadtherr im frühen Byzans*, in JÖB 20 (1971), 51-62; R. LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V secoli d. C.)*, Roma 1987; M. LOCHBRUNNER, *Über das Priestertum. Historische und systamatische Untersuchungen zum Priesterbild des Johannes Christostomus*, Bonn 1993; G. H. LUTTENBERGER, *The Decline of Presbyterial Collegiality And the Growth of the Individualization of the Priesthood*, in RThAM 48 (1981), 14-58; K. L. NOETHLICHS, *Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes. Schichts- und berufsspezifische Bestimmungen für den Klerus im 4. und 5. Jahrhundert*, in JAC 15 (1972), 136-153; K. L. NOETHLICHS, *Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, in JAC 16 (1973), 28-59; K. L. NOETHLICHS, *Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts*, in ZSRG 107 (1990), 1-61; W. WALDSTEIN, *Zur Stellung der* Audientia episcopalis *im spätrömischen Prozeß*, in H.-P Benöhr *et al.* (a cura di), *Iuris professio* (FS [scritti in onore di] M. Kaser), Wien 1986, 532-556.

§ 61.1: C. VAGAGGINI, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, in OCP 40 (1974), 145-189 (cf anche § 73).

§ 61.3: P. G. CARON, *L'intervention de l'autorité impériale romaine dans l'élection des évêques*, in R.DC 28 (1978), 75-83; R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Orient au IVe siècle*, in RHE 74 (1979), 301-345; R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Occident au IVe siècle*, in RHE 75 (1980), 257-283.

§ 61.6: R. M. T. CHOLIJ, *Married Clergy And Ecclesiastical Continence in Light of the Council in Trullo (691)*, in AHC 19 (1987), 241-299; D. CALLAM, *Clerical Continence in the Fourth Century. Three Papal Decretals*, in TS 41 (1980), 3-50; R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Genève 1970.

§ 61.7: C. DUPONT, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, in RHE 62 (1967), 729-752; H. JAEGER, *Justinien et l'*episcopalis audientia, in RHDF 38 (1960), 214-262; R. KOTTJE, *Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und die Zölibatsforderung*, in ZKG 82, 1971, 218-228; W. SELB, Episcopalis audientia *von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III*, in ZSRG.R 84 (1967), 162-217.

§ 62. Ordinamento in diocesi e al di sopra delle diocesi

1. Diocesi e parrocchia

In epoca precostantiniana l'organizzazione della Chiesa ebbe carattere essenzialmente urbano, con le comunità rurali associate a quelle delle città (cf § 20,1). Il moltiplicarsi delle comunità nel IV sec. richiese un ordinamento basato su nuovi princìpi. Il territorio di giurisdizione di un vescovo venne ora chiamato **diocesi** (ma con accezione differente del termine rispetto a quello usato per l'amministrazione imperiale, dove una diocesi comprendeva più province). La subordinazione nei confronti del vescovo della città avvenne inizialmente in due maniere: con struttura patriarcale, nel senso che la giurisdizione del vescovo si estendeva sulle comunità che erano state fondate da quella della sua città e da questa continuavano ad avere il loro clero (chiesa madre – chiesa figlia), oppure con struttura politico-geografica, quando il territorio del vescovo coincideva con quello della città. Si sarebbe ampiamente imposto, successivamente, il principio politico-geografico.

Una soluzione provvisoria fu rappresentata dall'istituto del **corepiscopo**. Per il territorio extra-urbano (χώρα, *campagna*) venne ordinato un vescovo che esercitava le sue funzioni in dipendenza dal vescovo della città. Egli poteva avere giurisdizione senza limiti locali per un territorio della diocesi al di fuori dell'agglomerato urbano, oppure poteva essere legato a un villaggio che non raramente sarebbe stato innalzato più tardi alla dignità di sede diocesana. Si ebbero corepiscopi soprattutto in oriente (sinodo d'Ancira 314; concilio di Nicea, can. 8; sinodo di Neocesarea 314/325; Basilio, *Ep.* 290-291; Gregorio di Nazianzo, *Carmen* 2,1,11). Ma i loro poteri erano limitati (secondo Basilio, *Ep.* 54, i corepiscopi hanno autorità sui nuovi monasteri; sinodo d'Ancira del 314, can. 13; sinodo d'Antiochia del 341 [per la consacrazione della nuova chiesa], can. 10: era loro vietata l'ordinazione di sacerdoti e diaconi). Il sinodo di Serdica (342/343) proibì l'istituto dei corepiscopi (can. 6) per non menomare l'autorità del vescovo della città. Il sinodo di Laodicea (ca. 380; can. 57) volle sostituirli con i «periodeuti» (*circuitores, visitatores*, sacerdoti con particolari compiti di vigilanza). Con l'ulteriore sviluppo dell'organizzazione episcopale, in oriente i corepiscopi finirono con lo scomparire a partire dall'VIII sec. In occidente se ne può dimostrare l'esistenza prima dell'VIII sec. solo in pochi casi. Nell'XI sec., dopo veementi discussioni, si arrivò alla soppressione di quest'istituto.

L'estensione della giurisdizione vescovile oltre la città fece sorgere in campagna particolari territori per la cura delle anime: la **parrocchia** con un suo proprio pastore d'anime, cioè il *parochus* o *plebanus* (da *plebs*, il popolo). La giurisdizione su questi territori rimase al vescovo. In oriente questa articolazione del-

le diocesi si realizzò abbastanza rapidamente. Nelle città maggiori dell'occidente, in particolare a Roma, si conservò più a lungo l'unità della comunità attorno al vescovo: la liturgia veniva celebrata in maniera unitaria dal vescovo per tutta la comunità. Celebrazioni liturgiche si organizzavano in più luoghi, ma la consacrazione si effettuava soltanto in quella presieduta dal vescovo, e di qui le altre comunità partecipanti ricevevano le ostie consacrate.

La scarsa densità della popolazione urbana determinò per i latifondisti dell'Impero Romano d'occidente una posizione privilegiata nelle campagne, con effetti anche nell'organizzazione ecclesiastica. Essi costruivano sui loro possedimenti cappelle (*oratoria, ecclesiae privatae*) che affidavano a chierici propri. Il latifondo portò quindi al costituirsi di **chiese private**: la chiesa, insieme al terreno assegnatole, apparteneva al proprietario terriero (*ecclesia propria*), che disponeva liberamente sia dell'edificio sacro e del patrimonio connesso, sia degli ecclesiastici che vi svolgevano le loro funzioni. Il proprietario terriero veniva così a trovarsi, in quanto padrone di una chiesa propria, tra il vescovo e i fedeli della sua chiesa. La prima testimonianza per una *ecclesia privata* di questo genere si ha in una Costituzione del 388 (CTh 16,5,14). L'istituzione di chiese proprie, documentabile specialmente in occidente (in Gallia nel 441, concilio di Orange, can. 9 [10]; in Italia nel 471; in Spagna nel 546, concilio di Lérida, can. 3), si diffuse soprattutto nel primo medioevo.

Oltre alla chiesa vescovile e a quella parrocchiale sorsero **altre chiese e cappelle**, che vennero costruite per motivi pastorali o per la venerazione di martiri e santi: *oratoria, martyria, capellae, tituli minores* (§ 70,1). Esse dovevano distinguersi dalle chiese parrocchiali; in esse non si poteva amministrare il battesimo e coloro che vi esercitavano le funzioni spirituali dipendevano dal parroco del rispettivo territorio di competenza. A partire dal VI secolo il primo sacerdote di una chiesa parrocchiale maggiore cominciò ad essere chiamato «arciprete».

2. L'organizzazione patriarcale

Le strutture fondamentali di un'organizzazione ecclesiastica su vasta scala si hanno già nel III sec. (cf § 20,3). Ma il nuovo ordinamento dell'Impero realizzato da Diocleziano nel 297 non trovò immediata applicazione nell'organizzazione della Chiesa. Soltanto il vescovo d'Alessandria, a quanto pare, estese il territorio soggetto alla sua giurisdizione ecclesiastica, sulla base dell'ordinamento dioclezianeo, verso ovest (Libia e Pentapoli). Altrimenti, la Chiesa si richiamò all'«antica consuetudine» e difese così certi propri capoluoghi ecclesiastici che avevano acquisito un grado superiore rispetto a quello dei rimanenti metropoliti: Alessandria, Roma e Antiochia (Nicea, can. 6, cf § 20,3). La loro importanza politica, culturale ed economica aveva predestinato queste città, fin dall'inizio, ad essere centri di potere ecclesiastico.

Con la fondazione di Costantinopoli come nuova capitale dell'Impero (330) era stata messa in discussione la validità dell'antico ordine gerarchico (§ 41,2). Il concilio di Costantinopoli del 381 assegnò al vescovo della capitale dell'Impero una preminenza onorifica (πρεσβεία τῆς τιμῆς; *primatus honoris*), mentre Costantinopoli veniva considerata come la «nuova Roma» (can. 3). Gli antichi capoluoghi orientali si vedevano contrapporre così una seria rivale. La nuova capitale dell'Impero rimase inizialmente inserita nella giurisdizione metropolitana di Eraclea. Ma il concilio di Calcedonia del 451 creò per il vescovo di Costantinopoli un territorio soggetto alla sua giurisdizione ecclesiastica che includeva le diocesi (politiche) del Ponto, dell'Asia e della Tracia (can. 28). Anche per questo risultò determinante l'ordinamento politico che si pretese imporre: Costantinopoli, la nuova Roma, con i suoi segni distintivi del potere e del senato (cf anche can. 17). La protesta di Leone I non riuscì a mutare il corso delle cose. Costantinopoli occupò ora tra le Chiese principali dell'oriente il primo posto, con precedenza su Alessandria ed Antiochia.

In tutto il territorio dell'Impero l'organizzazione della Chiesa fece riferimento a questi quattro centri. I loro vescovi furono chiamati a partire dal V/VI sec. **patriarchi**; e i loro territori ecclesiastici costituirono i **patriarcati imperiali** (cf can. 36 del concilio di Costantinopoli del 692; Socrate, *H. E.* V 8). Ciascun patriarca è il primo vescovo (primate) nel territorio di sua giurisdizione. Sono di sua spettanza la consacrazione di un vescovo, come anche il potere di avocazione nei suoi confronti, le cause e i processi penali; gli spetta inoltre, generalmente, la presidenza nei sinodi del suo patriarcato. Soggetto a conflitti è il rapporto tra metropoliti e patriarchi in quanto al di sopra dei metropoliti.

Costantinopoli riuscì ad affermare e a sviluppare ulteriormente la sua posizione di predominio in oriente, tanto più che gli altri due patriarcati orientali erano stati indeboliti dalla risoluzione dogmatica di Efeso e Calcedonia (cf §§ 54-55). L'imperatore Giustiniano dichiarò che il vescovo di Costantinopoli occupava il secondo posto dopo il vescovo di Roma, ma aveva la precedenza su tutti gli altri vescovi (Nov. 131,2 del 545). Dal tempo di Gregorio Magno, e malgrado la sua opposizione, il patriarca di Costantinopoli si definì «patriarca ecumenico», un titolo con il quale, a dire il vero, egli rivendicava semplicemente la preminenza ecclesiastica nel territorio di sua giurisdizione.

Quanto sia difficile basare una preminenza all'interno della Chiesa soltanto su un principio ecclesiastico lo mostra la sorte di **Gerusalemme**. A Nicea si riconobbe al vescovo di Gerusalemme, «secondo la consuetudine e l'antica tradizione», unicamente un posto d'onore, ma senza ledere il diritto del rispettivo metropolita di Cesarea (can. 7). Soltanto il concilio di Calcedonia (Sess. 7) tirò fuori Gerusalemme da questo più antico ordinamento e assoggettò al vescovo di questa città le tre province palestinesi. In tal modo il vescovo di Gerusalemme, «la Madre di tutte le Chiese», veniva promosso come quinto nella serie dei pa-

triarchi. Teologi bizantini (per es. Massimo il Confessore, § 77,2) legittimarono più tardi i cinque patriarcati con *Mt* 16,19 (nel senso che ciascuno dei patriarchi possiede nella successione degli apostoli il potere di legare e di sciogliere) e li raccolsero insieme sotto il concetto di «pentarchia».

Secondo questi sviluppi dell'ordinamento ecclesiastico il vescovo di **Roma** era giuridicamente il patriarca dell'Impero Romano d'occidente, anche se l'oriente non gli negava il suo primato d'onore di fronte ai patriarchi orientali. L'ulteriore articolazione dell'ordinamento ecclesiastico avvenne nella parte occidentale dell'Impero in maniera non omogenea. Non ci furono, qui, capitali di determinate regioni in seria concorrenza con Roma. **Cartagine** fu indiscussa metropoli dell'*Africa proconsularis*. Come primate di questa importante provincia, il vescovo di Cartagine rivendicò la funzione di *Primas totius Africae*. Nelle altre province nordafricane il metropolita veniva nominato secondo il principio di anzianità: il più anziano di servizio aveva la precedenza. In Italia, che prima di Diocleziano non conobbe province, non vi fu un sistema metropolitano. Le diocesi erano per lo più direttamente coordinate con Roma. In Italia settentrionale Milano si sviluppò fino a diventare verso la fine del IV sec. un centro ecclesiastico molto influente. Nei restanti territori dell'Impero alla formazione della costituzione ecclesiastica contribuirono varie componenti: l'importanza politica della città, la connessione con l'amministrazione civile, la dipendenza dall'attività missionaria. L'istituzione di **vicariati apostolici** a Tessalonica (412, da parte d'Innocenzo I) e ad Arles (la prima volta nel 417, da parte di Zosimo) servì ad assicurare l'unità ecclesiastica e l'influenza romana nelle parti in questione dell'Impero.

3. Chiese territoriali in Germania

Nel corso della trasmigrazione dei popoli le strutture ecclesiastiche dell'occidente subirono dei mutamenti. Sulla scia dei goti, la maggior parte delle stirpi germaniche aveva adottato la formula *omeusiana* della fede cristiana. Le Chiese dei vari popoli rimasero così per lo più indipendenti dall'organizzazione ecclesiastica imperiale, senza intrattenere generalmente relazioni reciproche. Anche dopo la conversione al cattolicesimo esse conservarono il loro proprio status (cf § 43 per quanto riguarda visigoti, franchi, longobardi; soltanto i vandali rimasero nella loro fede *omeusiana*, ibidem).

Analogamente a quanto si era verificato sotto gli imperatori romani, l'unità della confessione di fede doveva assicurare l'unità e l'identità del popolo. Sostenitore e garante era il rispettivo re. Egli convocava sinodi (concilii del regno o nazionali), stabiliva l'ordine del giorno, confermava le decisioni e provvedeva ad eventuali cambiamenti. Approvava inoltre le nomine dei vescovi o se ne occupava personalmente. Senza il suo permesso non era possibile far accettare le disposizioni del pa-

pa. Spesso i re si proposero anche come suprema istanza in questioni di fede (cf il sinodo visigotico di Toledo del 580 o il carattere sacro assunto dalla dignità regale nel regno dei franchi sotto i carolingi). Caratteristica per le chiese territoriali germaniche è la diffusione di una propria concezione degli affari ecclesiastici.

Bibliografia § 62: F. DVORNIK, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966; C. HAAS, *Patriarch And People. Peter Mongus of Alexandria And Episcopal Leadership in the Late Fifth Century*, in JECS 1 (1993), 297-316; W. HAGEMANN, *Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien. Eine historische Untersuchung, ausgehend vom Kanon 6 des Konzils von Nizäa*, in OKS 13 (1964), 171-191; R. LIZZI, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica. L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d. C.*, Como 1989; K. L. NOETHLICHS, *Zur Entstehung der Diözesen als Mittelinstanz des spätrömischen Verwaltungssystems*, in Hist. 31 (1982), 70-81; W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon*, in OCP 35 (1969), 63-122.

§ 62.1: E. KIRSTEN, *Chorbischof*, in RAC 2 (1954), 1105-1114; C. SCHOLTEN, *Der Chorbischof bei Basilius*, in ZKG 103 (1992), 149-173.

§ 62.3 (cf anche § 43): J. MARTIN, *Spätantike und Völkerwanderung*, München 1995[3], 299ss. (con altra bibliografia).

§ 63. Il papato e il primato di Roma

Fonti: cf § 3,1d.

L'autorità di Roma, così come risulta definita nel can. 6 del concilio di Nicea, si baserebbe sul rango politico ed ideale della capitale dell'Impero e sulla fondazione apostolica della comunità (cf §§ 10; 21). Lo spostamento del centro di gravità della politica imperiale in oriente diminuì l'importanza della città. Con la capitale dell'Impero Costantinopoli crebbe un nuovo centro ecclesiastico. I vescovi romani cercarono, tuttavia, di fare accettare la loro pretesa di autorità su tutta la Chiesa e svilupparono dall'inizio del IV sec. una propria dottrina su Pietro (*petrinologia*) che doveva convalidare questa pretesa. Essi ripresero l'antica idea romana della « capitale del mondo » (*caput orbis/mundi*) e le diedero un nuovo contenuto cristiano: « Roma, la sede di Pietro, è divenuta la capitale dell'onore dei pastori per il mondo; ciò che essa non possiede con le armi, lo tiene saldamente con la religione » (Prospero d'Aquitania, *Carmen de ingratis* 40-42).

1. *Roma diventa* sedes apostolica

a) MEMORIA PETRI

Già in occasione del **concilio di Arles del 314** si cominciò ad argomentare su un nuovo piano. L'assenza del vescovo romano Silvestro al sinodo venne spie-

gata dichiarando piena comprensione: «Tu non potevi certamente andar via da quel luogo (Roma), dove gli apostoli risiedono perennemente e il loro sangue testimonia ininterrottamente la gloria di Dio» (lettera dei padri sinodali al vescovo di Roma). A Roma risiedono (*sedent*) gli apostoli, e il vescovo di Roma è per così dire colui che tiene loro il posto.

Poiché **Giulio I di Roma** (337-352), presso il quale si era rifugiato Atanasio, aveva chiesto il diritto di partecipare alle discussioni teologiche dell'oriente, i vescovi occidentali riuniti nel **sinodo di Serdica** (342 o 343, cf § 48,3) cercarono di regolamentare la procedura giuridica ecclesiastica. Le istanze di revisione per i vescovi deposti si dovevano presentare al vescovo di Roma, ma poi l'eventuale causa si doveva affidare a vescovi delle rispettive province vicine; poteva non esserci una nuova sentenza. In questa specie di ricorso i sinodali videro una possibilità «di onorare la memoria del santo apostolo Pietro» (can. 3). Il vescovo di Roma venne posto anche qui in una particolare relazione con san Pietro: chi si rivolgeva a lui, onorava il principe degli apostoli! Ma l'oriente non prese atto di questi canoni, che anche in occidente rimasero senza un immediato effetto. Tuttavia, essi vennero a far parte nella loro redazione latina, insieme ai canoni di Nicea, di una raccolta di diritto canonico; furono posti, quindi, sotto l'autorità di Nicea (cf § 64,3). In questa forma essi servirono ripetutamente come prova della tradizione per le pretese dei papi.

b) Prerogativa della Sede Apostolica

L'argomentazione petrinologica fece un importante passo in avanti sotto **Damaso**, figlio di un sacerdote romano, eletto vescovo di Roma nel 366. Nello stesso anno gli era stato contrapposto come antipapa Ursino; ne erano derivati sanguinosi conflitti che funestarono il pontificato di Damaso. Egli si adoprò, quindi, per una particolare posizione giuridica e per lo sviluppo del potere giurisdizionale di Roma nei processi ecclesiastici, ciò che riuscì a ottenere, nel 378, da Graziano. In tale contesto, la sede del vescovo di Roma venne chiamata per la prima volta, da un sinodo romano celebrato appunto nel 378, *sedes apostolica* (Mirbt-Aland, Nr. 298). Subito dopo il concilio di Costantinopoli (381) riconobbe al vescovo della nuova capitale dell'Impero una preminenza d'onore (can. 3, cf § 62,2). A questo segno di distinzione, che aveva una motivazione prettamente politica (in quanto Costantinopoli era considerata come la «nuova Roma»), Damaso contrappose l'apostolicità, più precisamente la *petrinitas*, come principio di ordine gerarchico ecclesiastico. Egli associò gli antichi capoluoghi ecclesiastici con Pietro: ad Alessandria aveva operato il suo discepolo Marco, ad Antiochia Pietro era vissuto piuttosto a lungo, a Roma egli aveva fondato la comunità di questa città e qui, insieme a Paolo, era morto con la testimonianza del martirio. Il primato nella Chiesa sarebbe stato conferito a Pietro a norma di *Mt*

16,18ss. Il testo biblico venne ora interpretato in senso papale e dalla posizione di primato di Pietro vennero tratte conseguenze di diritto costituzionale per l'intera Chiesa (sinodo di Roma del 382; testo nel *Decretum Gelasianum*: Mirbt-Aland, Nr 314). Damaso trovò in Girolamo un fervente ammiratore e collaboratore. Per incarico del papa egli intraprese la revisione del testo biblico latino (cf § 76,3), il cui colorito linguistico giuridico venne sollecitato dall'esegesi papale. Con la sua cura per le tombe dei martiri romani Damaso incrementò anche la stima per Roma cristiana. Il crescente numero di conversioni nell'aristocrazia romana procurò ai suoi sforzi il sostegno sociale ed economico.

Il richiamo di papa Damaso a una « prerogativa della sede apostolica » suscitò in Italia una certa opposizione. Secondo **Ambrogio, vescovo di Milano** (374-397), i diritti del corpo della Chiesa (*corpus ecclesiae*) dovevano estendersi da Roma a tutte le chiese (*Ep.* 11,4); egli insisteva comunque nel suo diritto di autonomia episcopale nella sua Chiesa e da *Mt* 16,15ss. ricavava per Pietro solo un primato di fede: « Egli esercitò un primato, un primato soprattutto di confessione, non di onore, un primato di fede, non di ordine » (*primatum egit, primatum confessionis utique, non honoris, primatum fidei, non ordinis*; cf *De incarn.* 4,32). Anche l'anonimo autore di un commentario alle lettere di Paolo (Ambrosiaster) fu tra i critici della nuova petrinologia e limitò il primato di Pietro al *primatus fidei*.

2. Nel nome di san Pietro

a) Quale consapevolezza i papi ebbero di se stessi

Innocenzo I, *Decentius-Decretale*: R. CABIÉ, t trad. franc., Louvain 1973.

I successori di papa Damaso, specialmente **Siricio** (384-399) e **Innocenzo I** (402-417), **Bonifacio I** (418-422) e **Celestino I** (422-432), svilupparono ulteriormente la petrinologia romana da lui fondata. La rafforzata coscienza del potere papale trovò la sua espressione in un nuovo stile epistolare, la **decretale** pontificia, un tipo di documento ripreso dalla cancelleria imperiale. Come l'imperatore rispondeva a un'interrogazione (*relatio*) con un *responsum* che assumeva forza di legge, così ora il vescovo romano scriveva: « comandiamo », « ordiniamo », « decretiamo » (*iubemus, mandamus, decernimus*, ecc.). Queste lettere stabilivano leggi che, al contrario delle decisioni di concilii provinciali, non avevano limiti territoriali. Siricio, dalla cancelleria del quale uscì la prima decretale (a Imerio di Tarragona) che ci sia nota, giustificava i suoi pieni poteri con una successione petrina addirittura mistica e con il diritto ereditario romano: su di lui gravava la preoccupazione per tutte le Chiese (cf *2 Cor* 11,28), di cui egli portava il peso; anzi, più precisamente, tale peso era portato dall'apostolo Pie-

tro che era in lui e dal quale era protetto come erede dei suoi pieni poteri (*Ep.* 1,1; cf per il diritto ereditario § 63,3). Da Pietro, secondo lui, avevano tratto la loro origine apostolato ed episcopato (Siricio, *Ep.* 5); dovunque, infatti, egli aveva fondato Chiese in occidente. La pretesa di guida da parte di Roma viene così convalidata dal principio patriarcale e Roma viene raffigurata come «Chiesa Madre» dell'occidente (Innocenzo I, *Ep.* 52,2). A causa della fondazione petrina e della perenne presenza del principe degli apostoli, Roma viene quindi ritenuta «fonte» e «capo» (*fons, caput*) di tutte le Chiese e quindi norma e misura della vita cristiana e dell'ordinamento ecclesiastico. Tutte le faccende importanti, le cosiddette *causae maiores*, dovevano essere portate innanzi alla *sedes apostolica* (Innocenzo I, *Ep.* 2,6). *Culmen apostolicum* («vertice apostolico») chiama Bonifacio I (418-422) la sua sede episcopale. La dottrina petrina sulla gerarchia viene abilmente legata, nelle decretali pontificie, all'ecclesiologia paolina del corpo mistico. Anastasio (399-402) parla delle membra del suo corpo, che sarebbero distribuite su tutto il mondo (*Ep. ad Joh. Hier.*, ACO I 5, 3-4). Queste singole membra si rivolgerebbero giustamente al loro capo, che dovrebbe prendersi cura di loro come difensore e avvocato. Linguaggio biblico e diritto romano vennero così saldati fino a formare un efficace tutt'uno.

b) Roma e le Chiese dell'occidente

I vescovi romani si preoccuparono, inoltre, di accrescere e istituzionalizzare la loro influenza nelle province e diocesi dell'occidente: nel 412 Innocenzo I istituì un **vicariato apostolico per l'Illiria** (*Ep.* 13 a Rufo). Il vescovo di Tessalonica doveva occuparsi direttamente del territorio illirico orientale *in vece del* vescovo romano (*vice nostra*); con il favore della sede apostolica (*favor apostolicae sedis*) egli era il primo tra i metropoliti di quel luogo e intermediario nei confronti di Roma, ma senza pregiudicarne il primato.

Il papa **Zosimo** (417/418) conferì al vescovo Patroclo di **Arles**, nel 417, un incarico che lo poneva al di sopra del comune grado di metropolita: ne risultavano ampliate le sue competenze e facoltà di metropolita; tutte le relazioni dei vescovi gallici con Roma dovevano passare attraverso le sue mani (*Ep.* 1, in MGH, *Ep.* 3, S. 5). Nella motivazione si faceva riferimento a un discepolo di Pietro, Trofimo, che sarebbe stato inviato in missione da Roma nelle Gallie. Questa posizione di preminenza del vescovo di Arles non rimase senza contestazioni, e Leone Magno si vide costretto a una nuova definizione dell'incarico (*Ep.* 10; 65-66).

I papi formularono la loro pretesa nel nome di san Pietro e del principato a lui conferito. In realtà, essi poterono sperare di essere ascoltati soltanto nella parte occidentale dell'Impero. Anche qui, per altro, ci furono delle resistenze. Nella controversia attorno a Pelagio (§ 56) riaffiorarono antiche tensioni tra Ro-

ma e il **Nordafrica**. La Chiesa nordafricana, sotto la guida teologica di Agostino, vantava la propria autonomia, ma dava anche valore al consenso con le altre Chiese, specialmente con Roma (§ 56,3) Provvedimenti disciplinari delle Chiese nordafricane contro alcuni loro chierici (il presbitero Apiario di Sicca [*Codex Apiarii causae*: CChr.SL 149] e il vescovo Antonio di Fussala [Agostino, *Ep.* 209] si erano appellati a Roma contro la loro deposizione) diedero ulteriore occasione per respingere le pretese romane. Nel 418 un sinodo generale celebrato a Cartagine proibì ai chierici di rivolgersi ai *transmarina iudicia* (tribunali d'oltremare, cioè di Roma). Un successivo sinodo cartaginese (424/425) dispose in maniera anche più chiara, in un analogo contesto, «che nessuno osasse di appellarsi alla Chiesa romana» (CChr.SL 149,266).

La petrinologia agostiniana non concordava certamente con quella romana, anche se è vero che egli parlò di una preminenza della sede apostolica e di un primato di Pietro (per es. *Ep.* 43, 3,7). I pieni poteri dei quali si parla in *Mt* 16,18ss. Pietro li avrebbe ricevuti come rappresentante di tutta la Chiesa: *universam significabat ecclesiam* (*Tract. Joh.*, 124,5; *Ep.* 53,2: *figura totius ecclesiae*), ma tali poteri si trovavano ora in tutta la Chiesa. Il fondamento della Chiesa sarebbe Cristo (*Tract. Joh.* 124,5), tanto da poter dire: «Siamo cristiani, non petriani» (*sumus enim christiani, non petriani*; *Enarr. Ps.* 44,23).

3. Leone Magno: l'erede di san Pietro

Serm.: J. LECLERCQ – R. DOLLE, t trad. franc., 4 voll., 1964-1976 (SC 22b; 49b; 74b; 200); T. STEEGER, trad. ted., 2 voll., 1927 (BKV); A. VALERIANI, trad. it., 3 voll., Alba, diverse ediz. 1966-1972.

Leone I (440-461) riepilogò in maniera definitiva le idee dei suoi predecessori sull'ufficio di Pietro. La sua petrinologia mette in risalto la posizione eminente di Pietro come primo degli apostoli, coinvolto in un'intima comunione con Cristo (*indeficiens consortium, Sermo* 5,4; 4,2). Secondo *Mt* 16,18ss., *Lc* 22,31ss., *Gv* 21,15-17, Cristo avrebbe trasmesso soltanto a lui tutto il potere (*potestas, potentia, ordo*), e di questo potere soltanto per suo mezzo avrebbero partecipato gli altri apostoli. Questi, in effetti, sarebbero stati eguali al «principe degli apostoli» (*princeps apostolorum*) soltanto in dignità (*dignitas*), ma non nella loro posizione giuridica. Leone spiega la posizione eminente del successore di Pietro sviluppando coerentemente la teoria dell'«erede» (*heres*) sulla base del diritto ereditario romano: i pieni poteri conferiti secondo *Mt* 16,18ss. a Pietro passerebbero in maniera diretta e intatta dal testatore all'erede e distinguerebbero ora il successore. Il vescovo di Roma sarebbe innalzato al di sopra di tutti i vescovi, in quanto questi ultimi avrebbero il loro potere ecclesiastico e il loro compito di guida soltanto attraverso la sua mediazione; es-

si sarebbero chiamati soltanto «a una parte della preoccupazione» (*in partem sollicitudinis, Ep.* 14,1).

Leone espose questi pensieri nei suoi sermoni (specialmente in quelli per il giorno della sua «intronizzazione») e nelle sue lettere, incontrando in occidente scarsa opposizione. Egli si richiamò decisamente a Ilario di Arles, che richiedeva per sé una posizione di preminenza su tutta la Chiesa di Gallia, e trovò in questo l'appoggio dell'imperatore Valentiniano III (Leone, *Ep.* 10-11). All'oriente, invece, la sua pretesa di guida per la Chiesa universale rimase estranea. Il suo intervento nei conflitti dogmatici ebbe successo solo in parte (cf § 55,2); la sua opposizione contro il can. 28 del concilio di Calcedonia rimase inefficace (cf § 62,2).

A Roma e in Italia venne considerato anche come *Defensor populi*, quando nel 452 si oppose ad Attila, il condottiero degli unni, impedendone così l'invasione, e quando, dopo trattative con il re dei vandali Genserico, ottenne nel 455 che la popolazione di Roma e i suoi tesori artistici fossero ampiamente risparmiati nell'invasione (Prospero, *Chron.* 1367; 1375 *ad ann.* 452; 455).

4. Potere e influenza dei papi in occidente

Nell'ultima fase degli sviluppi che la questione del primato fece registrare nella Chiesa antica, i papi si videro alle prese con i nuovi regni germanici e i loro sovrani; nello stesso tempo essi dovettero resistere alla forte pressione degli imperatori bizantini, per i quali il vescovo di Roma era certamente «capo di tutti i santissimi sacerdoti di Dio» e «primo fra tutti i sacerdoti» (CJ I 1,7; Nov. 131,2 del 545) nella compagine dell'Impero, ma tuttavia soltanto il patriarca imperiale dell'occidente. Sotto il terzo successore di Leone, **Felice II (III)** (483-492) si determinò quella frattura nella comunione ecclesiastica tra Roma e Costantinopoli che sarebbe durata per trentacinque anni, originata dal fatto che il papa protestò contro l'*Henoticon* di Zenone del 482 e, nel 484, scomunicò il patriarca Acacio (scisma acaciano, cf § 58,2).

Il successore di Felice, **Gelasio I** (492-496), fu dopo Leone I ancora una volta un «grande costruttore dell'idea del primato» (E. Caspar). Egli aveva già appoggiato il suo predecessore nella controversia con Costantinopoli e proseguì la lotta contro il dominio imperiale sulla Chiesa. All'imperatore Anastasio I egli indirizzò nel 494 le famose parole sulle due potestà dalle quali sarebbe governato il mondo, l'*auctoritas sacrata pontificum* (la sacra autorità dei vescovi) e la *regalis potestas* (la potestà regale). La prima avrebbe un peso più grave (*gravius pondus*), perché dovrebbe rendere conto davanti a Dio anche per i re, mentre nella sfera dell'ordinamento statale anche i capi (*antistites*) della religione dovrebbero obbedire alle leggi imperiali (*Ep.* 12). Tra le autorità spirituali si troverebbe al primo posto la sede apostolica, che dovrebbe giudicare ogni Chiesa e non potrebbe essere giudicata da alcun tribunale umano.

La dottrina delle due potestà venne sviluppata nel medioevo nella cosiddetta « teoria delle due spade » e divenne il punto centrale di conflitto nelle controversie tra imperatore e papa. Il *Decretum Gelasianum de libris recipiendis e non recipiendis* reca in effetti il nome del papa Gelasio, ma non risale a lui. È certamente un lavoro privato composto all'inizio del VI sec. nella Gallia meridionale, che ha ripreso documenti ecclesiastici più antichi (dal tempo di papa Damaso), tratta di concilii e di padri della Chiesa e contiene un elenco di scritti apocrifi e teologicamente sospetti.

Nel 498 si arrivò nuovamente a Roma a una **doppia elezione**: **Lorenzo** (498-505) era il candidato di un partito filobizantino a Roma, **Simmaco** (498-514) era sostenuto dal re Teodorico. Poiché tutti i tentativi di conciliazione rimasero infruttuosi e l'opposizione mosse gravi rimproveri contro Simmaco, il re Teodorico convocò un sinodo per chiarire le questioni giuridiche (conclusione nell'ottobre del 501). I vescovi riuniti a Roma rinunciarono a una sentenza: essi non potevano giudicare la sede apostolica. In tal modo non si pose fine allo scisma, che durò oltre la morte di Lorenzo (nel 506 Teodorico diede ordine di consegnare a Simmaco tutte le chiese romane). Nel frattempo il partito simmachiano aveva cercato di rafforzare la posizione indebolita di Simmaco in un'ampia produzione letteraria.

A questa produzione appartengono i cosiddetti **falsi** (o **apocrifi**) **simmachiani** (testi: PL 6; 8; PLS 3). Con processi papali del tutto inventati s'illustrava la tesi secondo cui nessuno può giudicare la prima sede episcopale (*Nemo enim iudicabit primam sedem*; cosiddetto *Constitutum Silvestri*: PL 8,840). Quest'affermazione, che si trova già presso Gelasio, venne motivata da Ennodio di Pavia (§ 78,2) argomentando che Pietro si addosserebbe i peccati del suo successore, i cui meriti insufficienti sarebbero sostituiti dai meriti di Pietro (*Libellus adv. eos, qui contra Synodum scribere praesumpserunt*). Dietro l'argomentazione c'è anche l'idea gerarchica dei gradi, secondo la quale ciò che sta più in alto non può essere determinato da ciò che sta più in basso. L'immunità giuridica del papa trovò espressione piena nel medioevo nella formula *Prima sedes a nemine iudicatur* (Gregorio VII, *Dictatus Papae*, sent. 19; cf sent. 23; § 104,2).

Papa **Ormisda** (514-523) riuscì a porre fine nel 519 allo scisma acaciano, approfittando del cambio di potere a Bisanzio (con l'imperatore Giustino, 518-527; § 58,2). I papi successivi vennero eletti con il determinante concorso dei re goti; ma con il crollo del loro potere caddero nuovamente sotto l'influenza di Bisanzio, senza potersi opporre alle leggi dell'ortodossia politica. Con papa **Vigilio** (537-555), che acconsentì alla condanna imperiale dei Tre Capitoli (§ 59,4), il papato cadde in una grave crisi.

5. Gregorio Magno

Opera: PL 75-78; P. VERBAKEN *et al.*, t, fino ad ora 4 voll., 1963 ss. (CChr.SL 140-144; B. CALATI *et al.*, t trad. it., Roma 1990ss.; J. FUNK, trad. ted. (antologia), 2 voll., 1933 (BKW).
Moralia in Iob: R. GILLET *et al.*, t trad. franc. c, 3 voll. diverse ediz. 1974ss. (SC 32b; 212; 221).

Epist. 1-50: P. MINARD, t trad. franc. c, 2 voll., 1991 (SC 370; 371). G. CORTI, t trad. it. c, Milano 1992.
Regula Pastoralis: B. JUDIC, t trad. franc. c, 2 voll., 1992 (SC 381; 382); M. T. LOVATO, trad. it. c, Roma 1990[2].
Hom. Evang.: D. HURST, trad. ingl., Kalamazoo 1990; O. LARI, trad. it., Alba 1975.
Dial.: U. MORICCA, t, Roma 1924; A. DE VOGÜÉ, t trad. franc. c, 3 voll, 1978-1980 (SC 251; 260; 265); O. J. ZIMMERMANN, trad. ingl. (FaCh 39); Conferenza salisburghese degli abati (a cura di), t trad. ted. c, St. Ottilien 1995.
Hom Ez. P. MOREL, t trad. franc. c, 2 voll., 1986-1990 (SC 327; 369); G. BÜRKE, trad. ted., Einsiedeln 1983; E. GANDOLFO, trad. it., 2 voll., 1979ss. (CollTP 17ss.).
Comm. Cant.: R. BÉLANGER, t trad. franc. c, 1984 (SC 314); K. S. FRANK, trad. ted., Einsiedeln 1987.
Comm. I Regum: A. DE VOGÜÉ , t trad. franc. c, 2 voll., 1989ss. (SC 351; 391).

Alla fine dell'antichità cristiana e alle soglie del medioevo si colloca l'imponente personalità di **Gregorio I** (590-604). Originario di una famiglia senatoria, divenne nei suoi giovani anni prefetto della città (572-573) e si convertì poi alla vita ascetica monastica. Trasformò il palazzo avito a Roma in un monastero intitolato a sant'Andrea. Nel 579 entrò come diacono al servizio della Chiesa romana. Papa Pelagio II (579-590) lo inviò come apocrisario (rappresentante ufficiale del papa) a Costantinopoli.

Fino ai primi anni del suo pontificato Gregorio fu letterariamente attivo. Profondo conoscitore della teologia patristica, cercò di mediarla in una prospettiva pastorale e spirituale. Compose un ampio commentario moraleggiante (*Moralia*) al libro di Giobbe, omelie su Ezechiele, una *Regula pastoralis*, che esercitò a lungo la sua influenza nel medioevo, e i « Dialoghi », nei quali egli rappresentò le vite di famosi asceti, arricchite con numerosi resoconti di miracoli, e delineò la figura di san Benedetto come padre del monachesimo (cf § 71 C 4). Ci è stato tramandato inoltre un ampio epistolario.

Papa Gregorio non diede ulteriori sviluppi alla dottrina del primato romano, ma valorizzò i contributi che nel frattempo si erano accumulati e favorivano l'unità. Egli accettò il potere imperiale bizantino, come anche il diritto ecclesiastico imperiale, ed allacciò rapporti con i longobardi, i burgundi e i visigoti per portare i regni germanici ariani alla Chiesa cattolica e per riformare la Chiesa cattolica nel regno dei burgundi. Promosse con successo la missione presso gli anglosassoni (cf § 44).

Con una riorganizzazione dei beni della Chiesa (*Patrimonium Petri*) egli riuscì a rafforzare la posizione del vescovo romano: i proventi del patrimonio resero la Roma papale una « potenza economica » (E. Caspar). Gregorio impiegò i mezzi a sua disposizione soprattutto per mitigare la crisi economica dell'Italia determinata da catastrofiche inondazioni e dalla peste e per soccorrere i numerosi profughi che si rifugiavano a Roma sotto la minaccia dei longobardi.

Un titolo particolare non ci fu inizialmente per il « successore di Pietro ». *Papa, apostolicus, vicarius Christi, summus sacerdos, summus pontifex* erano titoli comuni e diffusi per i vescovi. Nel

VI sec. si cominciò a riservare il titolo di *Papa* al vescovo di Roma (Ennodio di Pavia e Cassiodoro). Da Gregorio I venne introdotto tra i titoli papali quello ispirato dall'umiltà di *servus servorum Dei*. Questo titolo non fu scelto come formula di protesta contro quello di «patriarca ecumenico» adottato da Costantinopoli, ma corrispondeva piuttosto all'atteggiamento fondamentalmente ascetico-monastico di Gregorio, dove era determinante l'antitesi agostiniana tra *superbia* diabolica e *humilitas* cristiana.

Bibliografia § 63: *Roma, Costantinopoli, Mosca.* Atti del I Seminario internazionale di studi storici su aspetti storico-religiosi e giuridici dell'idea di Roma, tradizione e rivoluzioni, 21-23 aprile 1981, Napoli 1983; H. H. ANTON, *Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im V. Jh.*, in ZKG 88 (1977), 38-84; P.-P. JOANNOU, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert*, Stuttgart 1972; G. LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste im V. und VI. Jahrhundert. Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles*, Bonn 1964; W. MARSCHALL, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom*, Stuttgart 1971; V. TWOMEY, Apostolikos Thronos. *The Primacy of Rome As Reflected in the Church History of Eusebius And the Historico-Apologetic Writings of St. Athanasius the Great*, Münster 1982; S. VACCA, Prima sedes a nemine iudicatur. *Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al decreto di Graziano,* Roma 1993; W. DE VRIES, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert*, in OCP 40 (1974), 114-144; W. DE VRIES, *Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus*, in OP 47 (1981), 55-86; M. WOJTOWYTSCH, *Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile*, Stuttgart 1981.

§ 63.1: H. C. BRENNECKE, *Rom und der dritte Kanon von Serdika (342)*, in ZSRG.K 100 (1983), 15-45; K. M. GIRARDET, Appellatio. *Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des IV. Jahrhundert*, in Hist. 23 (1974), 98-127; H.-J. SIEBEN, Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. *Die sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte*, in ThPh 58 (1983), 501-534.

§ 63.2: H. M. KLINKENBERG, Unus Petrus. Generalitas ecclesiae *bei Augustinus. Zum Problem von Vielheit und Einheit*, in P. Wilpert (a cura di), *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, Berlin 1968, 216-242; C. OCKER, *Augustine, Episcopal Interests And the Papacy in Late Roman Africa*, in JEH 42 (1991), 179-201.

§ 63.3: A. DE HALLEUX, *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome*, in EThL 64 (1988), 288-324; S. O. HORN, Petrou Kathedra. *Der Bischof von Rom und die synoden von Ephesus (449) und Chalcedon*, Paderborn 1982; P. A. MC SHANE, *La* Romanitas *et le pape Léon le Grand. L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques*, Tournai/Montreal 1979; H.-J. SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee. V: Leo der Große über Konzilien und Lehrprimat des römischen Stuhles*, in ThPh 47 (1972), 358-401; B. STUDER, *Leo der Große und der Primat des römischen Bischofs*, in J. BRANTSCHEN – P. SELVATICO (a cura di), *Unterwegs zur Eiheit* (Fs [studi in onore di] Stirnimann), Freiburg/Schw. 1980, 617-630.

§ 63.4: L. MAGI, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII secoli)*, Louvain/Roma 1972; W. ULLMANN, *Gelasius I. (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Stuttgart 1981; W. DE VRIES, *Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche*, in OCP 38 (1972), 331-366; E. WIRBELAUER, *Zwei Päpste in Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514). Studien und Texte*, München 1993; E. ZETTL, *Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe Scandala und Aetius*, Bonn 1974.

§ 63.5: *Gregorio Magno e il suo tempo.* XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 1991. F. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leiden 1987; C. DAGENS, *S. Grégoire le*

Grand. Culture et expérience chrétiennes, Paris 1977; G. R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1988; M. FIEDROWICZ, *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke*, Freiburg 1995; J. FONTAINE *et al.* (a cura di), *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du CNRS*, Chantilly 1982, Paris 1986; R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990; S. C. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget. Die theologische Interpretation der Ezechielhomilien*, Innsbruck 1995; R. A. MARKUS, *From Augustine to Gregory the Great*, London 1983; R. A. MARKUS, *Gregor I*, in TRE 14 (1985), 135-145; J. MODESTO, *Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat*, St. Ottilien 1989; J. D. PETERSEN, *The Dialogues of Gregory the Great in Their Late Antique Cultural Background*, Toronto 1984; E. PITZ, *Papstreskripte im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Großen*, Sigmaringen 1990; J. RICHARDS, *Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit*, Graz 1983 (ingl. 1980); C. E. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley ecc. 1988.

§ 64. I sinodi e il loro ordinamento

Sguardo generale: G. MAY, *Kirchenrechtsquellen I* , in TRE 19 (1990), 1-44.
Fonti: cf J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'église en occident du IIe au VII siècle*, Paris 1985.
Dionigi il Piccolo, *Codex canonum ecclesiasticorum* (1ª redaz.): A. STREWE, t, Berlin 1931.
Statuta Ecclesiae antiqua: C. MUNIER, t, 1963 (CChr.SL 148); C. MUNIER, t c, Paris 1960.

1. Importanza dei sinodi a partire dal IV secolo

Nell'epoca della Chiesa imperiale l'organizzazione dei sinodi venne perfezionata e rivalutata. Le riunioni dei vescovi per discutere le faccende ecclesiastiche acquistarono importanza soprattutto per le controversie dogmatiche del IV e del V sec.

L'innovazione più importante fu il **concilio imperiale**, che veniva convocato dall'imperatore e si svolgeva in suo nome. Le sue risoluzioni conservavano valore di diritto imperiale e potevano essere applicate anche con l'aiuto dell'imperatore. Che gli imperatori romani inserissero i sinodi ecclesiastici nella loro pratica di governo dell'Impero fu un dato di fatto che s'impose con il riconoscimento ufficiale della *religio christiana*. Le faccende ecclesiastiche toccarono direttamente fin dal tempo di Costantino l'Impero Romano e dovettero essere inserite, quindi, nell'ampia sfera del diritto pubblico. Questo nuovo sviluppo ebbe inizio nel 313 a Roma con il «Giudizio di Milziade» (§313) e si rese manifesto con il sinodo d' Arles dell'agosto 314. A Nicea, nel 325, tutta la Chiesa venne convocata per la prima volta dall'imperatore. Tra i molti concilii celebrati durante i primi sette secoli della Chiesa, sei sono stati

definiti «ecumenici»: Nicea 325, Costantinopoli 381, 553 e 680/681, Efeso 431, Calcedonia 451. I due concilii di Costantinopoli degli anni 381 e 553 furono originariamente soltanto sinodi particolari dell'oriente. La loro successiva accettazione con il consenso di tutta la Chiesa li fece classificare nel grado superiore di «sinodi ecumenici». Ed invece, quelli di Serdica 342/343 (§ 48,3), di Efeso 449 (§ 55,2) e di Costantinopoli 691/692 furono convocati e organizzati come concilii generali, ma senza trovare il riconoscimento di tutta la Chiesa.

I sinodi ecclesiastici erano sorti su basi prammatiche, senza che ci fosse stata una particolare teoria circa il valore specifico da darsi alle loro decisioni. Una tale teoria si sviluppò solo grazie alla preziosa esperienza conciliare, e in questo svolse un ruolo decisivo la collocazione di Nicea. Diedero il primo avvio alla formulazione di questa teoria il tentativo di relativizzare e di correggere le decisioni del concilio di Nicea nel sinodo di Tiro (335) e le successive discussioni sulla confessione nicena.

2. Concilio imperiale e sinodi regionali

a) Concilio imperiale

Elemento costitutivo per il **sinodo imperiale** era la convocazione da parte dell'imperatore. Egli poteva aggiornarli o anche trasferirli in un altro luogo, stabiliva l'oggetto delle discussioni, ne ordinava lo svolgimento e ne aspettava i risultati concreti. Gli imperatori partecipavano personalmente, in parte, ai dibattiti e ne facevano controllare lo svolgimento attraverso i loro commissari. Confermavano infine le decisioni, che però avevano valore all'interno della Chiesa già con la deliberazione dei sinodali. In quanto istituto di diritto imperiale i sinodi venivano sostenuti anche finanziariamente dallo Stato.

L'invito veniva diramato ai vescovi, specialmente ai metropoliti, che poi dovevano portare con sé anche una parte dei loro suffraganei. Senza diritto di voto partecipavano anche consulenti teologici, chierici e laici che facevano parte del seguito dei vescovi. I vescovi di Roma si facevano rappresentare ai concilii imperiali attraverso propri legati; corrispondentemente al primato d'onore comunemente riconosciuto a Roma, veniva loro riservata una speciale precedenza nell'ordine dei posti e nella sottoscrizione dei decreti.

Dei primi due concilii generali non esistono verbali. Se ne conservano soltanto le decisioni dogmatiche e i canoni disciplinari, e inoltre anche gli elenchi dei vescovi firmatari. Soltanto a partire dal concilio di Efeso del 431 sono stati tramandati veri e propri verbali e voluminosi atti in varie raccolte e traduzioni.

b) Sinodi regionali

Un'ulteriore innovazione nella storia dei sinodi fu la loro distribuzione in tipi diversi di convocazione. Accanto al sinodo imperiale continuò ad esserci anche in seguito il **sinodo provinciale**, che venne ratificato a Nicea (can. 5) e a Calcedonia (can. 19) come salda istituzione ecclesiastica: esso doveva celebrarsi due volte all'anno in ogni provincia ecclesiastica. Tra sinodi imperiali e sinodi provinciali si collocarono, come istituzioni interprovinciali, i **sinodi generali e patriarcali**. I primi svolsero un ruolo particolare in Nordafrica (*concilia plenaria*) e furono noti anche in Italia sttentrionale e in Gallia. Al di sotto del sinodo provinciale c'era il **sinodo diocesano**.

Una particolare posizione rivendicò il vescovo di Roma, come metropolita, per il **sinodo romano**. Il suo immediato ambito di competenza era certamente soltanto l'*Italia suburbicaria*, ma qui spesso venne presa posizione per avvenimenti che interessavano tutta la Chiesa. Le decisioni dei sinodi di Roma mettevano in risalto il peso dell'autorità papale.

Un tipo particolare di sinodo si sviluppò alla fine del IV sec. a Costantinopoli, il cosiddetto sinodo «endemico» (σύνοδος ἐνδημοῦσα): vescovi che in quel momento soggiornavano nella capitale venivano convocati per essere consultati su questioni ecclesiastiche attuali. Questa istituzione incrementò l'autorità del patriarca di Costantinopoli e divenne un importante organo costituzionale della Chiesa bizantina.

3. L'importanza per il diritto ecclesiastico

Oggetto di discussione nei sinodi era tutto ciò che interessava la vita della Chiesa nelle cose e nelle persone. Le decisioni (δόγματα) che riguardavano la dottrina di fede venivano approvate nella forma di *simbolo* o di *definizione*. I padri conciliari decidevano inoltre su questioni di costituzione, di disciplina e di culto, che formulavano in canoni.

Per lo sviluppo del diritto canonico generale e particolare furono importanti specialmente le raccolte delle decisioni sinodali. La più antica raccolta latina che si conosca, la cosiddetta *Versio antiqua Romana* o *Vetus Romana*, collegava i canoni di Nicea con quelli di Serdica, con l'intento, quindi, di rivalutare l'autorità della sede episcopale romana. Seguirono altre raccolte romane, compilate ad Antiochia sul finire del IV sec. con materiale proveniente dall'oriente (tra l'altro il *Syntagma Canonum*) e continuamente ampliate e arricchite. La più importante per l'ulteriore sviluppo del diritto è la *Collectio Dionysiana* di Dionigi il Piccolo (cf § 78), compilata probabilmente attorno al 500; essa è composta di una raccolta di decisioni conciliari che ebbe più redazioni

(la cosiddetta *Prisca*) e di una raccolta di decretali papali che risalgono alla fine del V sec.

Anche dalla Chiesa africana sono state tramandate raccolte che mostrano una tendenza di politica ecclesiastica che mira a rafforzare la propria autonomia: il *Breviarius Hipponensis* (397), il *Codex Apiarii causae (Gesta de nomine Apiarii)* del 419 e i *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta (Codex canonum ecclesiae Africanae)* dello stesso periodo. Occasione delle due ultime raccolte fu il caso del presbitero Apiario, che era stato scomunicato negli anni 418 e 423 e si era allora appellato ai papi Zosimo e Celestino I. Con le raccolte giuridiche s'intendeva respingere gli interventi romani.

Nella Gallia meridionale nacquero nella seconda metà del V sec. i cosiddetti *Statuta ecclesiae antiqua*, che collegavano una confessione di fede con disposizioni disciplinari e liturgiche (la compilazione va attribuita forse a Gennadio di Marsiglia, morto tra il 495 e il 505).

Bibliografia § 64: B. BOTTE, *Das Konzil und die Konzile*, Stuttgart 1962 (franc. 1960); E. CHRYSOS, *Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom IV. bis VII. Jahrhundert*, in AHC 15 (1983), 30-40; A. M. CRABBE, *The Invitation List to the Council of Ephesus And Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century*, in JThS 32 (1981), 369-400; G. GOTTLIEB, *Die formalen Bestandteile in der Überlieferung der gallischen Konzilien des IV. und V. Jahrhundert*, in AHC 16 (1984), 254-263; A. DE HALLEUX, *La réception du symbole oecuménique de Nicée à Chalcedoine*, in EThL 61 (1985), 5-47; G. LANGGÄRTNER, *Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedankens. Ossius von Cordoba als Ratgeber Constantins*, in MThZ 15 (1964), 111-126; R. E. PERSON, *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils. An Inquiry Into the Function of Scripture And Tradition at the Councils of Nicaea And Ephesus*, Basel 1978; H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, München ecc 1979; H. J. SIEBEN, *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Frankfurt/M. 1990.

§ 64.2: H. J. SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee. XI: Typen sogenannter Partikularsynoden,* in ThPh 51 (1976), 52-92; H. J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum*, Paderborn 1966, 3-93.

§ 64,3: W. D. HAUSCHILD, *Die antinizänische Synodalaktensammlung des Sabinus von Heraklea*, in VigChr 24 (1970), 105-126; R. RIEDINGER, *Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter*, in AHC 9 (1977), 253-301; K. SCHÄFERDIEK, *Das sogenannte zweite Konzil von Arles und die älteste Kanonessammlung der arleatenser Kirche*, in ZSRG.K 102 (1985), 1-19; E. SCHWARTZ, *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, in ZSRG.K 56 (1936), 1-114; W. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, 2 voll., Wien 1981-1989.

X. Cristianità della Chiesa imperiale

Bibliografia: §§ 65-73

S. FELICI, *Catechesi battesimale e riconciliazione nei padri del IV secolo*, Roma 1984; E. MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, Roma 1988 (ingl. 1989); V. MONACHINO, *S.Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, Milano 1974; R. M. PAYNE, *Christian Worship in Jerusalem in the Fourth And Fifth Centuries. The Development of the Lectionary. Calendar And Liturgy*, London 1981; L. PROSDOCIMI – C. ALZATI, *La Chiesa ambrosiana. Profili di storia istituzionale e liturgica*, Milano 1980; P. RENTINCK, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970; J. SCHMITZ, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres z. Zt. des Bischofs Ambrosius (+ 397)*, Köln/Bonn 1975.

§ 65. Battesimo e catecumenato

Ambrogio, *De sacr.; De myst.; Expl. symb.*: B. BOTTE, t trad. franc. c, 1961 (SC 25bis)
De sacr.; De myst.: J. SCHMITZ, t trad. ted., 1990 (FC 3).
De myst.; De sacr.; Expl. symb.; De paen.: O. FALLER – G. BANTERLE, t trad. it., Milano/Roma 1982.

Agostino, *De catech. rud.*: J. B. BAUER, t, 1969 (CChr.SL 46); W. STEINMANN, trad. ted., München 1985; J. P. CHRISTOPHER, trad. ingl., 1946 (ACW 2); A. M. VELLI, trad. it. c, Roma 1984. *De bapt.*: M. PETSCHENIG, t, 1908 (CSEL 51).

Basilio, *Hom. bapt.*: J. DUCATILLON, t trad. franc. c, 1989 (SC 357); U. NERI, t trad. it c, Brescia 1976.

Gregorio di Nazianzo, *Oratio 40: In sanctum baptisma*: C. MORESCHINI – P. GALLAY, t trad. franc. c, 1990 (SC 358).

Giovanni Crisostomo, *Catech.*: R. KACZYNSKI, t trad. ted., 2 voll., 1992 (FC 6); A. PENGER – A. PIÉDAGNEL, t trad. franc. c, 1 voll., 1985 (SC 50b; 366); P. W. HARKINS, trad. ingl., 1963 (ACW 36); A. CERESA-GASTALDO, trad. it., 1982 (CollTP 31).

Teodoro di Mopsuestia, *Hom. cat.*: R. TONNEAU – R. DEVREESSE, t trad. franc. , Roma 1949.

1. Età per il battesimo

Nella prassi battesimale la Chiesa imperiale si attenne innanzitutto alle forme precedentemente sviluppatesi. Il battesimo degli adulti rimaneva ancora il caso normale. Anche i figli di genitori cristiani, tra i quali molti di noti Padri della Chiesa, venivano battezzati solo in età più matura. I genitori, tuttavia, facevano compiere sui figli un rito di esorcismo (Agostino, *Conf.* I 11,17) e sapevano di essere tenuti alla loro educazione cristiana.

A partire dal V sec. il battesimo dei bambini divenne a poco a poco una prassi comune. Agostino difese questa prassi nelle discussioni con i donatisti e i pelagiani come «antico uso» (*De bapt.* 4,22,30; 24; 31) e la giustificò con il fatto che l'uomo è soggetto per natura al peccato originale. Ma anche i Padri orientali, che non erano sotto l'influsso di questa dottrina, spingevano al battesimo dei bambini (Gregorio di Nazianzo, *Or.* 40,28: a tre anni).

2. Il catecumenato

Il catecumenato rimase anche in seguito la preparazione istituzionale, ma venne ulteriormente perfezionato sul piano liturgico. Esso cominciava con la richiesta del battesimo, dove un garante (*sponsor*) attestava la genuinità dei motivi che spingevano il candidato alla conversione. Le Costituzioni Apostoliche ribadirono le restrizioni per l'ammissione stabilite dalla *Traditio apostolica* d'Ippolito, ma tennero conto anche della mutata situazione (*Const. apost.* VIII 32). Ai candidati si proponeva innanzitutto una sobria catechesi sulle verità fondamentali della fede cristiana. Secondo lo schema-tipo di Agostino, *De catech. rud.* II 16-25 (schema ridotto, ibid. 26-27), l'istruzione era basata su riferimenti alla Bibbia e alla storia della salvezza. Poi, attraverso un'azione rituale (imposizione delle mani, segni di croce; in alcune regioni c'era anche il rito del sale), i candidati venivano accolti tra i catecumeni e per la durata di tre anni venivano istruiti in questioni di fede e nell'etica cristiana. Nelle catechesi che ci sono pervenute si rendono evidenti l'istanza morale e il modo di trasmettere gli elementi fondamentali della fede. Continuava ad aver valore il principio secondo il quale non il tempo, ma il modo di vivere decideva sull'ammissione al battesimo (*Const. apost.* VIII 32,16).

I catecumeni partecipavano d'ora innanzi alla liturgia della parola (*missa catechumenorum*). Superato il periodo di prova, aveva inizio la preparazione diretta al battesimo, che cominciava con la registrazione nell'elenco dei battezzandi (la cosiddetta *nomendatio*: cf Agostino, *Conf.* IX 6,14). Nelle ultime settimane prima del battesimo gli *electi* erano tenuti ad osservare in maniera più intensa il digiuno, la preghiera e le opere di penitenza. A ciò si aggiungevano come riti specifici la consegna della professione di fede (*traditio symboli*) e del *Pater noster*, e la loro «restituzione» (*redditio*) davanti alla comunità riunita, riti integrati da opportuni sermoni (*sermones ad competentes*). Nelle liturgie domenicali si effettuavano inoltre particolari esorcismi, i cosiddetti scrutini (da *scrutari*), per l'esame di coscienza.

Originariamente solo dopo il battesimo, nella situazione ideale durante l'ottava di Pasqua, si schiudevano i misteri e riti sacramentali del battesimo e dell'eucaristia attraverso le cosiddette catechesi mistagogiche [in analogia con i riti d'*iniziazione ai misteri* dell'antica religione greca, *n.d.t.*]. Risultano istruttive,

al riguardo, le «Catechesi mistagogiche» giunte sotto il nome di Cirillo di Gerusalemme, come anche le corrispondenti omelie di Ambrogio (*De sacramentis*; il *De mysteriis* è una specie di manuale per neobattezzati). Teodoro di Mopsuestia (*Sermones catech.*) e Giovanni Crisostomo spiegavano i riti battesimali immediatamente prima del battesimo.

Ma nel IV sec. si arrivò a fenomeni che rasentarono la crisi: il grande numero di candidati al battesimo determinò un sovraccarico per l'istituto del catecumenato e a lungo andare anche per il clero delle comunità (cf Giovanni Crisostomo, *Hom. Act.* 46,3). D'altra parte, molti candidati non davano molta importanza a tempi rapidi per il battesimo e rimanevano a lungo nel catecumenato. Nonostante il rinvio del battesimo essi erano considerati in pubblico come cristiani (Cirillo di Gerusalemme, *Cat. myst.* 3,5) e come tali potevano anche chiamarsi (Agostino, *Tract. Joh.* 44,2; cf *Conf.* VIII 6,14: *Christianus quippe et fidelis erat*). La spiegazione mistagogica dei sacramenti venne riservata sempre di più agli « ambienti più elevati », al clero e ai monaci (cf già la catechesi eucaristica di Teodoro di Mopsuestia, come anche gli scritti di Dionigi l'Areopagita). Con l'introduzione generalizzata del battesimo dei bambini scomparve il catecumenato. La missione tardoantica e medievale presso i germani continuò a conoscerlo soltanto in una forma rudimentale o rinunciò del tutto a una preparazione intensiva e liturgica al battesimo.

3. Battesimo e unzione

Il luogo per l'amministrazione del battesimo fu il battistero (originariamente la vasca per le abluzioni nel *frigidarium* delle antiche terme). Il rito battesimale rimase nella sua struttura fondamentale sostanzialmente immutato (cf § 22,2), ma venne organizzato in maniera diversa a seconda delle regioni.

Indicazioni si trovano nelle catechesi battesimali e mistagogiche di Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio, Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia: il rito della rinuncia si sviluppò simbolicamente e fu collegato in parte con una confessione di fede in Dio uno e trino (cf Giovanni Crisostomo, Cirillo di Gerusalemme). A Milano si conobbe tra l'azione battesimale e la consegna della veste candida il rito particolare della lavanda dei piedi. Ci furono differenze soprattutto nelle unzioni: oltre all'unzione esorcistica prebattesimale, comune a tutti, Cirillo ed Ambrogio, come già Ippolito di Roma, testimoniano un'unzione postbattesimale. Crisostomo sembra aver conosciuto soltanto due unzioni esorcistiche prebattesimali, come anche un « suggello » (*confirmatio, consignatio*) sulla fronte con il segno di croce; questo rito era usuale anche a Milano.

La liturgia battesimale romana pose le basi per un ulteriore sviluppo in occidente. Con il moltiplicarsi delle comunità il vescovo locale non fu più in grado di battezzare personalmente tutti i cristiani. Già nel III sec. ci sono indizi di una separazione tra il battesimo e un'imposizione delle mani per conferire lo

Spirito Santo; questa tendenza fu ulteriormente favorita dalla prassi del battesimo dei bambini. Il papa Innocenzo I (402-417) riservò esclusivamente al vescovo (*Ep.* 25,3) l'unzione postbattesimale della fronte. Questa prassi, affermatasi anche in occidente solo lentamente, condusse a rendere autonoma la confermazione, che in oriente, e fino ad oggi, non è mai esistita.

Accanto al «battesimo di sangue» (cf § 22,2) venne riconosciuto nella Chiesa latina anche un «battesimo di desiderio» che procura egualmente la salvezza (Ambrogio, *De obitu Valentiniani* 53): «Lo ha lavato la sua pietà e volontà» (*Hunc sua pietas abluit et voluntas*; cf Agostino, *De baptismo* IV 22,29).

4. Battesimo degli eretici

In quest'epoca non si arrivò più, malgrado la presenza di varie comunità cristiane separate le une dalle altre, a una nuova controversia sul battesimo degli eretici. Il sinodo di Arles, can. 9 (8) proibì ai nordafricani una generale ripetizione del battesimo per i convertiti. Il concilio di Nicea, can. 19, pretese dai seguaci di Paolo di Samosata un secondo battesimo (cf invece can. 8). Agostino lottò, soprattutto nella sua discussione con i donatisti, per una risoluzione dogmatica. La sua dottrina divenne fondamentale per la distinzione tra un battesimo valido e uno non valido. In genere, nel caso in cui un battesimo venne amministrato secondo la prassi riconosciuta nella Chiesa (*regula ecclesiastica*; Agostino, *De unico bapt.* 11,19), cioè con la formula giusta, esso venne riconosciuto come valido. La Chiesa greca prestò attenzione non tanto alla formula di battesimo, quanto invece alla piena confessione di fede nella Trinità. Nel caso in cui questa non c'era stata, essa richiedeva in una conversione un nuovo battesimo. Una decisione definitiva venne formulata dal can. 95 del sinodo trullano del 691/692 (Hefele-Leclerq III 560ss.).

Bibliografia § 65: E. FINK-DENDORFER, Conversio. *Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche*, Frankfurt/M. 1986; T. M. FINN, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Washington 1967; T. M. FINN, *Early Christian Baptism And the Catechumenate: Italy, North Africa And Egypt*, Collegeville 1992; V. GROSSI, *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane*, Roma 1993; U. GUENZEL, *Die mystagogischen Katechesen des Ambrosius von Mailand*, Bonn 1989; C. JACOB, *Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche*, in ThPh 66 (1991), 75-89; A. KHATCHATRIAN, *Les baptistères paléochrétiens. Plans, notices et bibliographie*, Paris 1962; W. NAGEL *et al.*, *Exorzismus*, in TRE 10 (1982), 747-761; H. M. RILEY, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia And Ambrose of Milan*, Washington 1974; G. WINKLER, *Das Armenische Initiationsrituale*, Roma 1982.

§ 65.1: M. ARRANZ, *Les Sacraments dans l'ancien Euchologe constantinopolitain,* II 1: *Admission dans l'Église des convertis des hérésies ou d'autres religions non-chrétiennes*, II 2: *Admission dans l'Église des enfants, des familles chrétiennes*, in OCP 49 (1983), 42-90; 284-302.

§ 65.2: G. KRETSCHMAR, *Katechumenat/Katechumenen*, I. *Alte Kirche*, in TRE 18 (1989), 1-5; C. MUNIER, *Rites d'onction, baptême chrétien et baptême de Jésus*, in RevSR 64 (1990), 217-234; B. VARGHESE, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Louvain 1989.

§ 65.3: P. F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*. Roma 1983; M. MACCARRONE, *L'unité du baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du IIIe au VII siècle*, in «Istina» 31 (1986), 259-272.

§ 66. Il culto nella Chiesa imperiale. Canto sacro e ore canoniche

Addai e Mari, *Anaphora:* B. D. SPINKS, t trad. ingl. c, Bramcote 1980.
Ambrogio, «Inni»: J. FONTAINE, t trad. franc. c, Paris 1992; M. SIMONETTI, t trad. it. 1988 (BPat 13).
Liturgia di Basilio: *The Divine Liturgie of Our Father Among the Saints, Basil the Great*, t trad. ingl., Brookline 1988.
Liturgia di Crisostomo; *Liturgia di Basilio*, F. VON LILIENFELD, t trad. ted., Erlangen 1979 (Oikonomia).
Liturgia di Crisostomo: *The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom*, trad, ingl., Brookline 1985.
Liturgia di Giacomo *[di Sarug, +521]*: B.-C. MERCIER, t trad. lat., 1964 (PO 26,2).
Liturgia di Marco: G. J. CUMING, t trad. ingl., Roma 1990.

Corpus praefationum: E. MOELLER, 5 voll., 1980-1981 (CChr.SL 161).
Sacramentarium Gelasianum: L. C. MOHLBERG – L. EISENHÖFER, t, Roma 1981³.
Sacramentarium Gregorianum: J. DESHUSSES, t, 1° vol. 1971, 1992³; 2° vol. 1979 (Textes... pour la messe); 3° vol. 1982 (Textes complémentaires div.).

K. GAMBER, *Liturgische Texte aus der Kirche Äthiopiens*, Regensburg 1984.
J. MC KINNON (a cura di), *Music in Early Christian Literature*, trad. ingl. c, Cambridge 1987.

Le strutture liturgiche fondamentali che erano state tramandate furono ulteriormente elaborate nella Chiesa imperiale. Accanto alla funzione pubblica-giuridica del culto divino per la *salus publica*, lasciarono traccia di sé nella storia della liturgia anche le comunità che andavano crescendo nelle città e nelle campagne, i cui rispettivi membri e chierici erano notevolmente differenti gli uni dagli altri, e la crescente confessionalizzazione, soprattutto dopo il concilio di Efeso (431) e quello di Calcedonia (451). Le liturgie dei vari gruppi e delle varie regioni si resero sempre più autonome e si rinunciò anche a una lingua unitaria.

1. Differenze liturgiche nelle regioni orientali

Uno stile liturgico proprio fu creato dagli antichi capoluoghi ecclesiastici, che poi cercarono di farlo accettare nei territori posti sotto la loro influenza.

Fondamentale rimase la bipartizione tra liturgia della parola e liturgia eucaristica. Per le diverse liturgie orientali è caratteristico di volta in volta l'uso di determinate «anafore» (dal greco *anaphéro*, «offro in alto»). In esse spetta una particolare importanza alla preghiera dell'«epiclesi», con l'invocazione dello Spirito Santo, e alla preghiera per la trasformazione delle offerte. L'eucaristia venne intesa innanzitutto come *mysterium*: Giovanni Crisostomo parlava di «sacrificio tremendo», lo Pseudo-Dionigi di «terribile mistero». Essa venne considerata come figura della liturgia celeste e rappresentazione tipologico-mimetica della vita e dell'azione salvifica di Cristo. Per questo motivo essa si sviluppò in modo drammatico-rituale secondo un cerimoniale altamente stilizzato. Clero impegnato nell'azione liturgica e popolo spettatore risultarono rigorosamente separati e lo spazio dell'altare venne sottratto allo sguardo.

Struttura fondamentale della liturgia orientale:

Apertura e liturgia della parola

Introito e saluto d'apertura
Letture e canti intercalari
Vangelo e omelia
Riti di congedo per i catecumeni
Preghiera comune
Bacio di pace

Liturgia eucaristica (= anafora in senso più ampio)

Offertorio (pre-anafora)
Preghiera eucaristica [Canone] (= anafora in senso più stretto)

Dialogo introduttivo

liturgia antiochena:	*liturgia alessandrina*:
Preghiera di lode e di ringraziamento (I)	Preghiera di lode e di ringraziamento
Intercessioni	
Introduzione al *Sanctus*	Introduzione al *Sanctus*
Sanctus	*Sanctus*
Postsanctus (lode e ringraziamento II)	Epiclesi/preghiera di benedizione (I)
Rievocazione dell'istituzione	Rievocazione dell'istituzione
Anamnesi e preghiera sulle offerte	Anamnesi e preghiera sulle offerte
Epiclesi	Epiclesi (II)
Intercessioni	
Dossologia	Dossologia

Saluto del celebrante
Pater noster
Sancta Sanctis
Comunione dei *liturghi* e del popolo
Ringraziamento
Congedo

a) Liturgia antiochena

Nel territorio ecclesiastico d'Antiochia si svilupparono due famiglie di liturgie:

Le liturgie siriache occidentali si formarono soprattutto ad Antiochia e a Gerusalemme. Esse sono note dagli scritti di Giovanni Crisostomo e di Teodoro di Mopsuestia e dalle Costituzioni Apostoliche. La liturgia di Gerusalemme è documentata da Cirillo di Gerusalemme e nella relazione del pellegrinaggio (*Peregrinatio ad loca sancta*) di Aetheria [Eteria/Eucheria/Egeria]. Nel 451 la Chiesa antiochena si scisse. La sua tradizione liturgica originaria fu proseguita dai monofisiti (i giacobiti), che però adottarono la lingua siriaca. I seguaci del concilio di Calcedonia (i cosiddetti melchiti) aderirono sempre di più, per quanto riguardava la liturgia, alla capitale dell'Impero.

Costantinopoli dovette originariamente la sua liturgia a quella siriaca occidentale. Risultò fortemente influenzata, inoltre, dall'Asia Minore, dove Basilio di Cesarea fu attivo anche nei tentativi di riforma liturgica. Ma le pretese della capitale dell'Impero portarono all'elaborazione di una propria liturgia. Questo rito bizantino è caratterizzato originariamente dalle due anafore che prendono il nome da Basilio e da Giovanni Crisostomo, ma nel corso dei secoli venne sempre più arricchito di riti (processioni con litanie, ecc.). Esso si diffuse ampiamente nell'Impero bizantino presso i melchiti della Siria e della Palestina (prima in lingua siriaca, poi in quella araba) e nell'evangelizzazione degli slavi venne tradotto in antico slavo.

La liturgia siriaca orientale si sviluppò nell'ambito del dominio persiano. Dopo essere state originariamente sotto l'influenza di Antiochia e Gerusalemme, le Chiese di questo territorio si staccarono per motivi politici e confessionali da Antiochia e Bisanzio. Esse rifiutarono la risoluzione dogmatica di Efeso (431) e formarono una propria Chiesa nestoriana (cf §§ 54-55). Grazie alla loro intensa attività missionaria, esse diffusero le loro forme liturgiche, che al confronto erano semplici e arcaiche, con ancora molti tratti della tradizione siriaco-palestinese, fin nell'Asia centrale, in India e in Cina.

b) Liturgia alessandrina

Nella sfera d'influenza d'Alessandria ci fu una propria liturgia che fu nota sotto il nome di san Marco, il presunto fondatore della Chiesa alessandrina. Non è più possibile ricostruirne la forma originaria. Con il passaggio alla lingua liturgica copta l'anafora di Marco, tradotta e rielaborata, venne successivamente tramandata come anafora di san Cirillo (d'Alessandria). La raccolta di preghiere liturgiche (*euchologium*) che ci è giunta sotto il nome del vescovo Serapione di Tmuis (m. dopo il 362), non può essere considerata come documento uffi-

ciale della liturgia alessandrina. Quando dopo il 451 la Chiesa egiziana divenne in massima parte monofisita, le poche comunità calcedoniane si orientarono verso la liturgia bizantina.

La Chiesa etiopica trovò il modo di arrivare, malgrado la sua dipendenza da quella alessandrina, a una liturgia relativamente autonoma, influenzata in parte da quella siriaca. Nella sua propria lingua, il *ge'ez*, essa adottò testi liturgici più antichi e fu strettamente legata al giudaismo.

Associando i formulari liturgici a nomi di apostoli (per es.: anafora di Giacomo, anafora di Marco), le Chiese dimostravano una continuità con gli inizi. Su questa base, esse tramandarono anche testi più antichi, come nel caso dell'ordinamento ecclesiastico d'Ippolito (*Traditio apostolica*) o del *Testamentum Domini*. In tutti e due i tentativi si rivela una tendenza alla continuità che è propria della liturgia.

2. La Chiesa occidentale e la sua liturgia

La liturgia della Chiesa occidentale venne celebrata a partire dal IV sec. in lingua latina. Anche qui si formarono diverse famiglie liturgiche, quelle romano-africane e quelle gallicane. L'**Ordo gallicanus** si diffuse in differenti forme particolari regionali nelle chiese della Gallia, della Spagna, della Britannia e dell'Irlanda, ed anche dell' Italia settentrionale (Milano). Le due famiglie, somiglianti nella struttura fondamentale, possono farsi derivare certamente da una comune tradizione che si differenziò grazie a influssi regionali e orientali (per es. sulla liturgia della Gallia). Innovazioni nella liturgia gallicana influenzarono nel primo medioevo i formulari romani e portarono alla forma romano-franca della liturgia. La liturgia milanese adottò anche elementi romani (Ambrogio, *De sacr.* 3,1,5).

La liturgia romana fu caratterizzata dalla fine del IV sec. al VI soprattutto dalla coscienza che di se stessi ebbero i vescovi romani (cf § 63). L'aspetto normativo della liturgia episcopale condusse a formulari fissi e immutabili. Il *canone* (la preghiera eucaristica) trovò allora la sua forma che per lungo tempo sarebbe stata l'unica valida. Per la lettura delle Sacre Scritture venne stabilito un proprio ordine di pericope. Si rinunciò ampiamente ad elementi poetici e suscettibili di drammatizzazione e si sviluppò il cerimoniale liturgico modellandolo su quello della corte.

Particolarmente imponenti erano a Roma le cosiddette **liturgie stazionali**: il vescovo celebrava la liturgia in determinate chiese della città secondo un piano prestabilito, per dimostrare in questo modo l'unità della comunità della capitale. Queste «liturgie itineranti» del vescovo erano certamente usuali anche in oriente; e da Roma esse furono riprese anche nelle maggiori città dell'occidente (per es. a Tours, Metz e Strasburgo).

Strutturazioni e riforme della liturgia romana sono legate ai nomi di grandi vescovi romani: Damaso, Leone I, Gelasio I e Gregorio I, anche se non è possibile stabilire con esattezza la parte da essi avuta. I più antichi libri liturgici, i cosiddetti «sacramentari», portano i loro nomi: *Sacramentarium Gelasianum* (la redazione più antica è del VII sec., mentre il cosiddetto «sacramentario gelasiano recente» risale all'VIII secolo), *Leonianum*, o *Sacr. Veronense* (compilato con messali separati del VI sec.), e *Gregorianum* (più precisamente: sacramentari gregoriani, tra i quali il cosiddetto *Hadrianum*, che sotto papa Adriano [772-795] venne mandato a Carlo Magno ad Aquisgrana). Secondo questi modelli l'ordinamento della liturgia papale doveva essere ripreso nelle rimanenti chiese di Roma e d'Italia. I papi mostrarono la loro volontà di organizzare la liturgia anche nelle loro decretali, che tentavano di far accettare la forma liturgica romana in altre Chiese (cf la lettera d'Innocenzo I a Decenzio di Gubbio). I cosiddetti *Ordines Romani* nacquero solo più tardi (dal VII sec.). Si tratta di *Cerimoniali* nei quali viene descritto con esattezza lo svolgimento delle azioni liturgiche.

Mentre le preghiere, soprattutto le preghiere solenni (canoni), in oriente erano normalmente formulate in forma completa e fissa, in occidente ci fu un'intera serie di elementi intercambiabili. Il nucleo centrale del canone (*Quam oblationem*) e le preghiere sulle offerte dopo la transustanziazione esistevano alla fine del IV sec. L'epiclesi, tipica della liturgia orientale, non è più chiaramente riconoscibile. La transustanziazione avviene attraverso la parola, cioè rievocando il racconto dell'istituzione (Ambrogio, *De sacr.* 4,5,21; Agostino, *Sermo* 227). L'intercessione per i vivi (*Memento vivorum*) e per i defunti (*Memento mortuorum*) venne inserita prima e dopo la consacrazione. Inoltre, le invocazioni ai santi vennero riprese in due preghiere certamente più antiche prima e dopo la transustanziazione (*Communicantes* e *Nobis quoque*).

La «preghiera dei fedeli», che nelle liturgie orientali viene espressa in una forma litanica, ebbe il suo posto anche nelle liturgie latine più antiche al termine della liturgia della parola. Ma Gelasio I (492-496) pose questa litania d'intercessioni all'inizio della liturgia della parola (*Deprecatio Gelasii*). Ma dopo che le intercessioni erano state inserite nel canone, la litania iniziale poté essere abbreviata nell'odierno *Kyrie* (Gregorio Magno). Il bacio di pace, che originariamente veniva scambiato al termine della liturgia della parola, ricevette il suo posto nella liturgia romana prima della comunione, come testimoniano già Innocenzo I (*Ep.* 25 a Decenzio di Gubbio) ed Agostino (*Sermo* 227; *Enarr. Ps.* 124,10).

Struttura della celebrazione romana della messa:

Apertura

Introito
Invocazioni del *Kyrie*
Inno del *Gloria*
Preghiera conclusiva (*Oratio prima, collecta*)

Liturgia della parola

Letture e canti intercalari (salmo, ritornello [graduale], alleluia)
Vangelo e omelia
Preghiera comune

Celebrazione eucaristica

Offertorio
Preghiera conclusiva (preghiera sulle offerte)
Canone
Dialogo introduttivo
Prefazio con *Sanctus*
Preghiera di accettazione e benedizione (*Te igitur*)
Intercessione I (per la Chiesa, il papa, i vescovi, i vivi; e menzione dei santi)
Preghiera di accettazione (*Hanc igitur*)
Prima epiclesi (*Quam oblationem*)
Rievocazione dell'istituzione
Anamnesi (*unde et memores*) con preghiera d'accettazione e seconda epiclesi
Intercessione II (menzione dei defunti, dei chierici in servizio, dei santi)
Acclamazioni conclusive di lode
Comunione
Frazione del pane e bacio di pace
Pater noster
Distribuzione della comunione

Conclusione: Preghiera sul popolo (*oratio super populum*)

3. Celebrazione eucaristica e comunione

L'unità originaria tra celebrazione eucaristica e comunione andò perduta gradatamente nel corso del IV e del V sec. Cristiani ferventi, fedeli all'antica usanza della comunione frequente, si portavano il cibo eucaristico a casa per potersi comunicare qui nei giorni nei quali non si celebrava la liturgia (Basilio, *Ep.* 93). Molti di coloro che frequentavano la liturgia, tuttavia, non partecipavano più alla comunione.

Di questo fatto ebbero a lamentarsi i padri della Chiesa sia in oriente (per es. Giovanni Crisostomo, *Hom. Eph.* 3,4; *Hom. I Tim.* 5,3; cf Giovanni Cassiano, *Conl. Patrum* 23,21), sia in occidente (per es. Ambrogio, *De sacr.* 5, 4, 25). Il sinodo gallicano di Agde (506), can. 18, prescrisse che la la comunione si ricevesse tre volte all'anno (Natale, Pasqua e Pentecoste). Come sempre, la comunione veniva impartita sotto le due specie: il pane consacrato veniva dato nella mano, il vino consacrato si beveva dal calice. Nelle liturgie orientali si sviluppò, come sostituzione della comunione, la distribuzione degli *eulogia (antidoron)*: pane benedetto che veniva distribuito al termine della celebrazione eucaristica. In occidente questa usanza divenne, a partire dal VI sec., soprattutto una particolarità della Chiesa franca.

Per la celebrazione eucaristica ci furono varie denominazioni: frazione del pane, cena del Signore, eucaristia, liturgia, in oriente anche anafora per indicare l'intera celebrazione, e inoltre sinassi, sacrificio, offerta. In latino s'impose dal V sec. il nome *missa* (messa), che soppiantò tutti gli altri usati fino al passato più

recente. Nel suo significato fondamentale la parola significa «congedo» (*missio, dimissio*): dai riti di congedo dei catecumeni (*missa catechumenorum*) e di tutti gli altri partecipanti alla liturgia (*missa fidelium*) il nome passò all'intera celebrazione.

Come nei tempi più antichi la Domenica rimase il giorno preferito per la liturgia eucaristica. A questo giorno si aggiunsero i cosiddetti «giorni stazionali» (i giorni di digiuno, Mercoledì e Venerdì). In oriente la liturgia venne celebrata spesso anche il Sabato, che veniva considerato giorno semifestivo (cf § 68,1). Una celebrazione quotidiana è difficilmente dimostrabile. In Nordafrica essa fu usuale, forse, al tempo di Agostino, e altrettanto a Milano sotto il vescovo Ambrogio. Accanto alla celebrazione collettiva della comunità nei giorni stabiliti ci fu la celebrazione in cerchie più ristrette, la celebrazione nei luoghi sacri in occasione di un pellegrinaggio (cf la relazione di Aetheria), la celebrazione in onore di santi e sante martiri, ed anche per i defunti.

4. Predicazione

Alla liturgia della comunità apparteneva anche la predicazione, che divenne con i grandi oratori, secondo l'uso del tempo, una manifestazione di arte retorica. Essa fu soprattutto compito dei vescovi, che parlavano alle loro comunità nella celebrazione eucaristica, ma anche in specifiche liturgie della parola. L'omelia era una spiegazione della Scrittura che partiva dalla pericope liturgica o da una lettura continua della Bibbia. Ne costituivano il tema anche particolari occasioni ed avvenimenti, come soprattutto le feste di santi e sante martiri. Nell'annuncio della fede si supponeva negli ascoltatori una certa conoscenza di alta teologia (cf i *Discorsi teologici* di Gregorio di Nazianzo, le *Omelie sul Cantico dei Cantici* di Gregorio di Nissa, i *Sermoni* di Agostino su Giovanni, sui Salmi, ecc.). Poiché la fede doveva essere vissuta in questo mondo, la predicazione era spesso anche moraleggiante, preoccupata di formare una società modellata in senso cristiano: giustizia sociale («ricchi e poveri»), matrimonio e famiglia, la mania di frequentare i teatri e le follie della moda erano i temi preferiti. Si era molto esigenti, qui, nei confronti degli ascoltatori, che seguivano le esposizioni spesso lunghe degli oratori con applausi, ma anche con manifestazioni d'irritazione. L'ostinata rozzezza delle comunità richiedeva d'altra parte, nei predicatori e nei pastori, una pazienza infinita.

Esemplari per la produzione omiletica dell'epoca dei Padri risultano le rispettive opere di Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, come anche di Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Agostino, Pietro Crisologo, Leone Magno e Cesario di Arles. Ci sono pervenute dal IV e dal V secolo (fino a Calcedonia) circa tremila prediche, che vanno distribuite per altro tra circa tren-

ta autori, e di esse più della metà appartengono a Giovanni Crisostomo e ad Agostino. I grandi predicatori svilupparono anche una teoria sul valore delle prediche (per es., Ilario di Poitiers, *Tract. Ps.* 13,1; Agostino, *De doctrina christiana* IV; Giovanni Crisostomo, *De sacerdotio* V).

Essi si basarono sull'antica retorica, senza darle valore assoluto: l'eloquenza senza una corrispondente condotta di vita sarebbe priva di valore, la saggezza sarebbe più importante della capacità retorica. Obiettivo supremo dovrebbe essere la chiarezza e la semplicità, dato che l'argomento in se stesso della predica dovrebbe essere già abbastanza impegnativo. La predica dovrebbe istruire, e in tal modo piacere e spingere a una nuova condotta di vita.

5. Musica sacra

Alla liturgia del cristianesimo primitivo appartennero semplici inni da cantare o da recitare. Quanto viene detto in *Ef* 5,19 e *Col* 3,16 è servito spesso come argomentazione fondamentale per il canto liturgico, che non ha trovato nella Chiesa un diritto di cittadinanza incontestato. La liturgia orientale precedette quella occidentale: la letteratura orientale fu creativa nell'innologia (Bardèsane, cf § 30,3; Efrem il Siro, cf § 75,8; in lingua greca: Romano «il Melode», cf § 77,4). L'innologia latina ebbe inizio con Ilario di Poitiers e Ambrogio di Milano. Il vescovo milanese fu tra i promotori più importanti del canto liturgico (Agostino, *Conf.* IX 7,15 *secundum morem orientalium*). Sotto il suo influsso Agostino acconsentì ad accettare il canto nella liturgia.

Un ruolo importante spettò nella liturgia al primo cantore (*psalmista, cantor*), che ottenne una propria autonomia rispetto al gruppo di coloro che nella liturgia recitavano le letture, con un insediamento nel proprio ufficio che avveniva in parte attraverso una specifica consacrazione (*Const. apost.* III,3; cf *Statuta eccl. antiqua*, can. 98: insediamento da parte dei presbiteri).

Con l'ulteriore sviluppo del canto liturgico si rese necessario uno speciale gruppo di cantori (*schola cantorum*). Gregorio Magno tolse ai diaconi il ruolo di cantori e lo assegnò ai chierici di grado inferiore (Roma, sinodo del 595; cf *Ep.* V 57,1). Il suo nuovo ordinamento liturgico si estese anche alle parti cantate della liturgia. Di qui il tipo di canto romano che prese il nome dal papa Gregorio (*cantus Gregorianus, choralis*). Una vera e propria *Schola cantorum* nacque a Roma certamente solo più tardi.

6. Ore canoniche

Le ore canoniche divennero la più importante liturgia accanto alla celebrazione eucaristica. La loro origine si colloca nella prassi giudaica della preghiera

in determinate ore del giorno, che venne ripresa dalle prime comunità cristiane (cf § 26,3). La libertà e la varietà che inizialmente caratterizzarono questa preghiera lasciarono il posto infine a un ordine fisso per i tempi delle preghiere che si recitavano in comune: inni, salmi, letture scritturistiche e orazioni. La Sacra Scrittura poteva essere spiegata in un'omelia vera e propria: normalmente venivano lette spiegazioni scritte già disponibili. I tempi preferiti per la preghiera erano il mattino e la sera. La santificazione della notte attraverso la preghiera era assegnata prevalentemente alla pietà privata. Soltanto per la preparazione alle feste maggiori c'era una comune liturgia notturna (vigilia); anche anche i tempi tradizionali di preghiera durante il giorno (ora terza, sesta e nona) vennero considerati inizialmente solo come preghiera privata.

Nel IV sec. ebbe inizio un nuovo sviluppo. Le ore canoniche diventarono un dovere del clero e ricevettero nelle singole Chiese locali un loro ordine (*cursus*) fisso. La comunità veniva invitata a partecipare, come testimoniano Ilario, Ambrogio e Agostino. Per le ore canoniche a Gerusalemme ci offre una chiara rappresentazione la pellegrina Aetheria. Un aumento delle vigilie è dimostrato per l'oriente, ma è accertabile, attraverso Ambrogio, anche a Milano (*De virginitate* 19,126).

Nello stesso tempo il monachesimo stabilì l'ordine delle sue ore canoniche. Esso aumentò i tempi di preghiera per il giorno e prescrisse rigorosamente anche i tempi della preghiera notturna. Contemporaneamente i singoli monasteri si crearono il loro proprio *cursus*. A poco a poco si assimilò l'ordinamento ecclesiastico (il cosiddetto ordinamento *cattedrale*) a quello monastico. Lo scambio tra i due *cursus* portò tuttavia a una riduzione delle ore canoniche nelle chiese della comunità: soltanto nelle chiese vescovili e in quelle con un gran numero di chierici era possibile recitare tutte le ore canoniche.

Dal VI sec. fa parte dell'ufficio notturno, la Domenica e i giorni festivi, l'inno di lode, di ringraziamento e di supplica rappresentato dal *Te Deum laudamus* (Cesario di Arles, *Reg. virg.* 69; *Regula Benedicti* 11,8). L'inno trovò presto accoglienza nella preghiera ecclesiastica al di fuori dell'ufficio divino e divenne nella liturgia romana un testo classico *pro gratiarum actione*, a lode e ringraziamento di Dio. Esso venne falsamente attribuito ad Ambrogio (« inno di lode ambrosiano »). La paternità non è stata ancora accertata; le sue origini potrebbero essere collocate nella Gallia Meridionale, in Nordafrica o anche in Spagna. Il testo risulta forse da frammenti più antichi messi insieme.

Bibliografia § 66: J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, And Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987; R. DEICHGRÄBER – S. G. HALL, *Formeln, Liturgische*, in TRE 11 (1983), 256-265; J. P. MONTMINY, *La participation des laics à l'Eucharistie du IIIe au IVe siècle*, in ScEc 19 (1967), 351-372; T. J. TALLEY, *Von der Berakah zur* Eucharistia. *Das eucharistische Hochgebet der alten Kirche in neuerer Forschung. Ergebnisse und Fragen*, in LJ 26 (1976), 93-115.

§ 66.1: H. BRAKMANN, *Der Gottesdienst der östlichen Kirchen*, in ALW 20 (1988), 303-410; H. BRAKMANN, Synaxis katholikae *in Alexandreia. Zur Verbreitung des christlichen Stationsgottesdienstes,* in JAC 30 (1987), 74-89; T. ELAVANAL, *The Memorial Celebration. A Theological Study*

of the Anaphora of the Apostles Mar Addai And Mari, Kottayam 1989; J. R. FENWICK, *The Anaphoras of St. Basil And St.James. An Investigation Into Their Common Origin*, Roma 1992; K. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie Zeugnisse des Athanasius und anderer*, Berlin/New York 1992; K. GAMBER, *Der altgallikanische Messritus als Abbild himmlischer Liturgie*, Regensburg 1984; K. GAMBER, *Die Meßfeier nach altgallikanischen Ritus. Anhand der erhaltenen Dokumente dargestellt*, Regensburg 1984; K. GAMBER, *Die Epiklese im abendländischen Eucharistiegebet*, Regensburg 1988; J. GODART, *Traditions anciennes de la grand prière eucharistique. 1: La tradition syrienne occidentale, 2: La tradition syrienne orientale, 3: La tradition d'Alexandrie*, in QLP 47 (1966), 248-278; 48 (1967), 9-36; 198-218; A. JACOB, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, Louvain 1968; G. KHOURI-SARKIS, *L'origine syrienne de l'anaphore byzantine de saint Jean Chrysostome*, in « L'orient syrien » 7 (1962), 3-68; G. KRETSCHMAR, *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie*, in JLH 2 (1956), 22-46; E. LANNE, *Les anaphores eucharistiques de saint Basile et la communauté ecclésiale*, in « Iren » 55 (1982), 307-331; E. MAZZA, *La struttura dell'Anafora nelle Catechesi di Teodoro di Mopsuestia*, in EL 102 (1988), 147-183; M. METZGER, *La liturgie eucharistique selon les Constitutions Apostoliques*, 2 voll., Straßburg 1968; M. METZGER, *Les deux prières eucharistiques des Constitutions Apostoliques*, in RevSR 45 (1971), 52-77; P. G. T. PANIKER, *Die theologische Bedeutung der Epiklese in der syro-antiochenischen bzw malankanischen Liturgie*, in OKS 42 (1993), 19-35; F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4, Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrisostomus*, Roma 1970; F. VAN DE PAVERD, *Anaphoral Intercessions, Epiclesis And Communion Rites in John Chrysostom*, in OCP 49 (1983), 303-339; M. H. SHEPHERD, *The Formation And Influence of the Antiochene Liturgy*, in DOP 15 (1961), 23-44; B. D. SPINKS, *Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras*, in OCP 50 (1984), 347-371; A. TARBY, *La prière eucharistique de l'église de Jérusalem*, Paris 1972; G. WAGNER, *Der Ursprung der Chrysostomosliturgie*, Münster 1973; C. WALTER, *Art And Ritual of the Byzantine Church*, London 1982; J. WILKINSON, *Jewish Influences on the Early Christian Rite of Jerusalem*, in «Muséon» 92 (1979), 347-359; P. YOUSIF, *A Classified Bibliography on the East Syrian Liturgy*, Roma 1990; P. YOUSIF, *L'Eucharistie chez saint Ephrem de Nisibe*, Roma 1984.

§ 66.2: J. BEUMER, *Die ältesten Zeugnisse für die römische Eucharistiefeier bei Ambrosius von Mailand*, in ZKTh 95 (1973), 311-324; P. BORELLA, *Il rito ambrosiano*, Brescia 1964; P. DE CLERCK, *La prière universelle dans le liturgies latines anciennes*, Münster 1977; J. FONTAINE, *Les origines de l'hymnodie chrétienne latine. D'Hilaire de Poitiers à Ambroise*, in « La Maison-Dieu » 161 (1985), 33-74; K. GAMBER, Missa Romensis. *Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu abendländische Evangelien-Perikopenliste, vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileja*, in MTHhZ 13 (1962), 180-201; J. A. JUNGMANN, Missarum Sollemnia. *Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Wien/Freiburg/Basel 1962[5]; E. MAZZA, *Alle origini del Canone romano*, in CS 13 (1992), 1-46; A. ZWINGGI, *Die fortlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei Augustinus*, in LJ 20 (1970), 92-113; 129-140.

§ 66.3: D. CALLAM, *The Frequency of Mass in the Latin Church ca. 400*, in TS 45 (1984), 613-650; P. NAUTIN, *Le rite du* fermentum *dans les églises urbaines de Rome*, in EL 96 (1982), 510-522.

§ 66.4: A. CAMERON, *Christianity And the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse,* Berkeley 1991; D. G. HUNTER (a cura di), *Preaching in the Patristic Age* (FS [scritti in onore di] J. Burghardt), New York 1989; A. OLIVAR, *La duración de la predicación antiqua*, in «Liturgica» 3 (1966), 143-184; A. OLIVAR, *Preparación e improvisación en la predicación patristica*, in P. Granfield *et al.* (a cura di), *Kyriakon* (FS [scritti in onore di] J. Quasten), vol. 2, Münster 1970, 736-767; P. PRESTEL, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in* De doctrina christiana, Frankfurt 1992; R. C. WORLEY, *Preaching And Teaching in the Earliest Church*, Philadelphia 1967.

§ 66.5: H. BECKER – R. KACZYNSKI (a cura di), *Liturgie und Dichtung*, St. Ottilien 1983, 209-

546; F. J. DÖLGER, Sol salutis. *Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie,* Münster 1925²; K. G. FELLERER *et al.* (a cura di), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik I: Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, Kassel 1972; E. FOLEY, *Foundations of Christian Music. The Music of Pre-Constantinian Christianity*, Bramcote 1992; P. JEFFERY, *The Introduction of Psalmody Into the Roman Mass by Pope Celestine I (422-432)*, in ALW 26 (1984), 147-165; M. LATTKE, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, Freiburg/Schw. 1991; H. LEEB, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)*, Wien 1970; J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1973²; H. VAN DER WERF, *The Emergence of Gregorian Chant. A Comparative Study of Ambrosian, Roman And Gregorian Chant*, 2 voll., Rochester/New York 1983; E. WERNER, *The Sacred Bridge*, vol. 2: *The Interdependance of Liturgy And Music in Synagogue And Church During the First Millenium*, New York 1984.

§ 66.6: P. F. BRADSHAW, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin And Early Development of the Divine Office*, London 1981; C. W. DUGMORE, *The Influence of the Synagogue Upon the Divine Office*, London 1964; J. FONTAINE, *L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne*, in REL 52 (1974), 318-355; A. FRANZ, *Die Tagzeitenliturgie der Mailänder Kirche im 4. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des Kathedraloffiziums im Westen*, in ALW 34 (1992), 23-83; H. LEEB, *Die Psalmodie bei Ambrosius*, Wien 1967; R. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East And West. The Origins of the Divine Office And Its Meaning for Today*, Collegeville 1985.

§ 67. La disciplina penitenziale

Ambrogio, *De paen.*: R. GRYSON, t trad. franc., 1971 (SC 179).
Agostino, « Testi sulla penitenza »: B. POSCHMANN, t, 1934 (FlorPatr 38).

L. BIELER, *The Irish Penitentials*, Dublin 1963.

La Chiesa cattolica del periodo imperiale si attenne alla precedente prassi penitenziale (§ 24), secondo la quale i peccati gravi (*peccata mortalia, scelera*) erano soggetti alla penitenza ecclesiastica pubblica, mentre a quelli più leggeri (*peccata venalia*) veniva promesso il perdono attraverso opere pie (preghiera, comune professione pubblica di fede, elemosina, opere di penitenza, ecc.).

1. La penitenza pubblica

La penitenza ecclesiastica pubblica rimase un atto unico (*Sicut unum baptisma, ita una paenitentia*, «come c'è un solo battesimo, così c'è una sola penitenza», Ambrogio, *De paen.* II 10,95). Ma non risultava esattamente stabilito quale « peccato grave » richiedesse la penitenza pubblica. La classica triade (idolatria, omicidio, adulterio) venne in parte ampliata: eresia, scisma, pratiche paga-

ne, furto, frode ecc. In quale misura non fosse omogena e addirittura contraddittoria l'enumerazione dei peccati soggetti alla penitenza ecclesiastica, lo dimostrano i canoni penitenziali dei sinodi di Ancira (314), Neocesarea (314/325) e Nicea, le direttive pratiche nelle cosiddette «lettere canoniche» (per es. di Basilio Magno) e i «cataloghi di peccati» nelle prediche (per es. di Cesario di Arles, *Sermo* 179). Decisioni sinodali e lettere di papi e vescovi regolamentarono la procedura penitenziale e fissarono le opere di penitenza nei loro canoni («penitenza canonica»).

L'esecuzione della penitenza si differenziò nel IV secolo. La penitenza ecclesiastica era un atto pubblico per il quale era competente il vescovo: «Questo diritto è riservato soltanto ai vescovi» (cf Ambrogio, *De paen.* I 2 7: *ius hoc solis permissum sacerdotibus*). L'atto penitenziale cominciava con la dichiarazione delle proprie colpe davanti al vescovo, che doveva avvenire certamente in maniera spontanea, ma poteva essere anche determinata dalla pressione della comunità o da una delazione. A ciò seguiva, talvolta solo dopo un periodo di prova piuttosto lungo, l'inserimento nella categoria dei penitenti (*ordo paenitentium*) per il periodo stabilito di penitenza; ciò comportava una parziale esclusione dalla comunità («scomunica»). In questo periodo i penitenti compivano le opere individuali di penitenza e sperimentavano nella liturgia la partecipazione orante della comunità. Con riguardo alla rispettiva collocazione nella celebrazione liturgica, in oriente si divise il tempo destinato alla penitenza in momenti distinti. In che modo si siano costituite queste diverse classi di penitenti non è più possibile ricostruirlo con esattezza. Qualche accenno si trova già nell'*Epistula canonica* di Gregorio Taumaturgo (metà del III sec.). Il sinodo di Ancira (314; cann. 4-9) conosce quattro classi di penitenti: i piangenti, gli ammessi all'ascolto, i costretti a giacere e quelli che possono stare in piedi insieme agli altri fedeli (cf anche Basilio, *Ep.* 199,22; *Ep.* 217,56). L'ulteriore sviluppo di queste classi o gradi di penitenti e la rispettiva organizzazione liturgica appartengono a tempi successivi. La Chiesa latina non sembra aver contribuito allo sviluppo dei gradi di penitenza. Essa conobbe, a quanto ci risulta, soltanto la suddivisione in penitenti che chiedono la penitenza (*paenitentiam petentes*) e penitenti veri e propri (*proprie paenitentes*; cf Tertulliano, *De pud.* 5,14).

Per quanto riguarda l'aspetto pubblico della penitenza, tra oriente e occidente non ci fu inizialmente molta differenza. Sappiamo, tuttavia, che nel 391 a Costantinopoli il vescovo Nectario rinunciò a imporre la penitenza ecclesiastica pubblica e lasciò la pratica della penitenza alla decisione del singolo (Socrate, *H. E.* V 19). L'esempio della capitale dell'Impero influì sul resto della Chiesa in modo tale che in oriente la penitenza ecclesiastica pubblica a poco a poco scomparve (Sozomeno, *H. E.* VII 16,7-9). Ma anche qui continuarono ad esserci l'assistenza ai penitenti, giustificata da Origene per i suoi effetti salutari ed educativi, e la remissione dei peccati, una pratica che fu curata e diffusa soprattutto

dal monachesimo. Tale pratica coinvolse anche pii ambienti ecclesiastici, che richiesero l'assistenza di monaci stimati come direttori spirituali e confessori.

La Chiesa occidentale persistette più a lungo nella penitenza ecclesiastica pubblica. Essa diede forma liturgica ai momenti destinati alla penitenza e creò suggestivi riti penitenziali. Ai fedeli ammessi nella categoria dei penitenti (*ordo paenitentium*) veniva riservato in chiesa un proprio posto. Gli obblighi penitenziali incidevano profondamente nella vita privata. Modello ideale per i penitenti era la vita ascetica/monastica. Essi indossavano il *cilicio* [cioè l'indumento o la cintura di panno ruvido che si portavano sulla pelle nuda per penitenza, *n.d.t.*] ed erano soggetti a restrizioni di diritto pubblico. Le persone sposate dovevano rinunciare ai rapporti coniugali. Le discriminazioni fecero perdere all'istituto della penitenza pubblica la sua efficacia, tanto più che la penitenza ecclesiastica poteva avere conseguenze durature anche dopo la riconciliazione (divieto di nozze, proibizione di accedere a determinate professioni, di entrare nello stato clericale, ecc.). La penitenza si protraeva quindi fin sul letto di morte.

2. Espedienti pastorali

Questi sviluppi negativi richiesero una reazione pastorale. Agostino voleva che la penitenza pubblica si sapesse inflitta soltanto in caso di colpa pubblicamente conosciuta: «Il male deve morire dove ha avuto luogo» (*Sermo* 82,8). Conseguentemente, si limitò la penitenza ecclesiastica alle colpe che erano oggetto di condanna da parte dei tribunali civili. Il papa Leone I cancellò la confessione pubblica dalla prassi penitenziale (*Ep.* 168,2 del 459). Peccatori di giovane età non erano ammessi alla penitenza pubblica (Sinodo di Agde [506], can. 15; Cesario di Arles, *Sermo*179).

Una confessione sacramentale privata non fu conosciuta dalla Chiesa antica. Non se ne trova testimonianza neppure presso Agostino, che però raccomandò senz'altro la *correctio privata/secreta*, la penitenza volontaria, nella speranza del perdono di Dio. La penitenza era per lui sempre possibile e necessaria (*Ep.* 142,7), ed anzi senza di essa la Chiesa non era all'altezza del suo compito: «Alla penitenza, alla *confessio* e alla *remissio peccatorum*, la Chiesa deve la sua esistenza sulla terra» (*Ench.* 17 [64]).

A questa pietà penitenziale apparteneva anche la cosiddetta «penitenza dei conversi»: la penitenza ecclesiastica veniva sostituita dalla decisione spontanea e pubblicamente dichiarata per una vita ascetica (*vita religiosa*) (Gennadio di Marsiglia, *De eccl. dogm.* 53). Chi si convertiva (*conversus*) a questa penitenza per tutta la vita riceveva all'inizio la *benedictio paenitentiae*, la benedizione della penitenza (Sinodo di Agde [506], can. 44; Epaon [507], can. 21 ecc.).

I popoli germanici di più recente conversione non accolsero la pratica della penitenza pubblica. Essi conobbero attraverso i monaci irlandesi la penitenza

privata e la confessione privata ripetibile, in cui confessione dei peccati e assoluzione erano congiunte l'una all'altra e a ogni tipo di colpa corrispondeva una determinata pratica penitenziale (soprattutto il digiuno).

Originariamente anche i chierici furono assoggettati alla pratica penitenziale ecclesiastica. Ma nel IV sec. ci furono delle innovazioni. Da una parte, si ebbero inasprimenti: al chierico colpevole di peccato grave venne negata la penitenza ecclesiastica (Siricio, *Ep.* I 7; Leone I, *Ep.* 167,2); dall'altra, la destituzione dall'ufficio venne considerata punizione sufficiente, che non richiedeva ulteriori opere di penitenza (Basilio, *Ep.* 188,3). Se è notorio il trattamento particolare del peccato commeso da chierici, la penitenza ad essi inflitta non risulta, invece, applicata in maniera univoca (per es. Basilio, *Ep.* 188.3: Agostino, *Ep.* 185, 10, 45; Sozomeno, *H. E.* VI 25; Sinodo di Toledo [400], can. 4 ecc.).

Bibliografia § 67: A.-M. la BONNARDIÈRE, *Pénitence et réconciliation des pénitents d'àpres St. Augustin*, in REAug 13 (1967), 31-52, 249-283; 14 (1968), 181-204; K. DOOLEY, *From Penance to Confession; the Celtic Contribution*, in «Bijdragen» 43 (1982), 390-411; B. JUDIC, *Pénitence publique, pénitence privée et aveu chez Grégoire le Grand (590-604)*, in B. Judic *et al.* (a cura di), *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze etudes d'histoire*, Paris 1983, 41-51; J. A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932; A. M. TRIACCA, *La prassi liturgico-penitenziale alle soglie del IV secolo: Parola di Dio, pastorale e catechesi patristica*, in EL 97 (1983), 283-328. C. VOGEL, *Le pêcheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1966; H. VORGRIMMLER, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg 1978 (HDG IV 3).

§ 68. Tempi festivi e giorni di digiuno nella Chiesa

Atanasio, *Ep. pasch.*: P. MERENDINO, trad. ted., Düsseldorf 1965. *Ep. pasch.*. 10: R. LORENZ, t trad. ted. c, Berlin 1986 (ZNWBeih. 49).
Agostino, *Hom Pasch.*: S. POQUE, t trad. franc. c, 1966 (SC 116).
«Omelie per l'anno liturgico»: M. S. MULDOWNEY, TRAD. INGL. 1959 (FaCh 38): T.C. LAWLER, trad. ingl., 1963 (ACW 15).
Gregorio di Nissa, *De tridui inter mortem et resurrectionem... spatio*: H. R. DROBNER, trad. ted., c, Leiden 1982.

Omelie pasquali: P. NAUTIN – F. FLOERI, t trad. franc c, 3 voll., 1950-1957 (SC 27; 36; 48).
Esichio di Gerusalemme et al., *Hom. pasch.*: M. AUBINEAU, t trad. franc c, 1972 (SC 187).
Testi sulla data di Pasqua: B. KRUSCH, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, 2 voll., Leipzig/Berlin 1880/1938; A. STROBEL, *Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Münster 1984; E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin 1905.

1. Santificazione della Domenica

La festa cristiana (la Domenica, Pasqua e i giorni di commemorazione di santi e sante martiri) non ebbe in epoca precostantiniana un carattere pubblico.

Tuttavia, già nel 321 l'imperatore Costantino stabilì la Domenica (*dies solis*) come giorno di riposo, che doveva essere libero da dibattiti giudiziari, dall'attività politica e dall'attività lavorativa. Si poteva eseguire soltanto il necessario lavoro campestre (CTh III 12,2). Le leggi imperiali sulla Domenica dovevano rendere tutti gli uomini adoratori di Dio (*cultores Dei*) (Eusebio, *Vita Const.* IV 18-30). La successiva legislazione imperiale rimase su questa linea. Gli imperatori Valentiniano II, Teodosio I ed Arcadio proibirono di Domenica giochi del circo e rappresentazioni pubbliche (CTh II 8,20). Teodosio II estese questi limiti ai giorni festivi tra Pasqua e Pentecoste. Dalla fine del IV secolo venne proibito nei giorni festivi anche il lavoro dei campi (sinodo di Laodicea [ca. 380], can. 29 ecc.). Legislazione statale ed ecclesiastica fissarono la Domenica come giorno di riposo e per la celebrazione della liturgia comune (sinodo d'Elvira, can. 21).

Il Sabato divenne nel IV sec., in oriente, una specie di giorno semifestivo con una propria liturgia; Gregorio di Nissa lo chiama «fratello della Domenica» (*Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*; PG 46, 309, cf Rordorf, Nr. 52). Le Cost. Apost. difesero il Sabato come «giorno commemorativo della creazione» e proibirono il digiuno (VII 36,1; VIII 47,64; cf sinodo di Costantinopoli [691/692, cosiddetto «trullano»], can. 55). In occidente divenne tuttavia giorno di digiuno, suscitando polemiche da parte dei Padri orientali. Ma la celebrazione del Sabato incontrò resistenze anche in oriente e venne *rifiutato* come «giudaizzante» (sinodo di Laodicea, can. 29). Liturgie cristiane in giorno di Sabato non sono più documentate dopo il V sec.

2. Ciclo liturgico di Natale

Oltre alla Domenica e alla celebrazione annuale della Pasqua i cristiani cominciarono a costellare il corso dell'anno di feste e a organizzare il calendario in una prospettiva cristiana. Non si può non rilevare, in questo, una volontà missionaria-pastorale di influire sulla vita pubblica. Tra le nuove feste si deve annoverare innanzitutto il giorno commemorativo della nascita del Signore. La festa di Natale il 25 dicembre si trova sicuramente testimoniata per la prima volta nel ***Cronografo romano del 354***. In tal modo l'antico *Dies natalis solis invicti* era diventato un giorno festivo cristiano (cf la spiegazione di Leone I sul contenuto della festa in occasione delle sue omelie natalizie). L'Africa seguì l'uso romano, poi anche Milano. Negli ultimi decenni del IV sec. il Natale venne celebrato in oriente nello stesso giorno. Qui si era celebrata originariamente la «nascita» di Cristo il 6 gennaio, e precisamente, in alcune regioni (Egitto), in connessione con il suo battesimo nel Giordano, la sua prima «manifestazione» (Epifania) come Figlio di Dio, e con il suo primo miracolo, la trasformazione

dell'acqua in vino a Cana. Le Chiese d'Egitto e di Palestina adottarono il 25 dicembre nel loro calendario festivo soltanto nel V sec. Fissata la data del 25 dicembre per il Natale, l'Epifania divenne esclusivamente la festa del battesimo di Gesù. Con queste due date fisse (25 dicembre e 6 gennaio) l'anno liturgico che si stava formando veniva orientato secondo il ritmo solare, mentre la Pasqua dipendeva dal ritmo lunare.

La festa di Natale ebbe molto presto un suo proprio tempo di preparazione, inizialmente in Gallia e Spagna. Anche l'oriente conobbe una preparazione alla «venuta del Signore», che Roma fece propria solo più tardi, con un ruolo di mediazione svolto da Ravenna (cf le prediche per l'avvento di Pietro Crisologo). In tal modo venne stabilito, accanto alla Pasqua e alla sua preparazione, un secondo perno dell'anno liturgico. Un prolungamento della festa di Natale (ottava fino alla «Circoncisione del Signore») si aggiunse nel VI sec. (Vittore di Capua, 546; sinodo di Tours del 567, can. 18 [17]); questo prolungamento doveva servire ad eliminare dal calendario di gennaio le licenziose feste pagane.

3. Ciclo liturgico di Pasqua

Lo sviluppo del ciclo liturgico natalizio non mancò di produrre i suoi effetti sul più antico ciclo liturgico della Pasqua. Il tempo di digiuno stabilito in quaranta giorni (*quadragesima*) rimase come periodo di preparazione. Una particolare distinzione ricevette ora la Settimana Santa, detta anche «Grande Settimana» (*Const. Apost.* VIII 33,3). Ne risultò modello esemplare la liturgia di Gerusalemme, che in questa settimana continuava a celebrare la Passione del Signore con imponenti e suggestive funzioni religiose (*Peregrinatio Aetheriae* 30-39,1). Momenti culminanti erano la Domenica delle Palme (a Roma fin dal VII sec.), il Giovedì Santo (*Cena Domini*), il Venerdì Santo (*dies passionis*) e il Sabato Santo (*parasceve*, giorno di preparazione), che introduceva nella vigilia pasquale. Venerdì, Sabato e Domenica divennero, in quanto memoria della crocifissione, della sepoltura nel sepolcro e della risurrezione, il *Triduum Sacrum* (Ambrogio, *Ep.* 13 *extra coll.*, 12-13; Agostino, *Ep.* 55,14,24).

A causa di differenti calcoli del calendario a Roma ed Alessandria (cf § 25,4), le date fissate per la Pasqua fecero registrare notevoli differenze. Il sinodo di Arles (314), can. 1, richiese una data pasquale unitaria computata secondo il calcolo romano (ciclo di 84 anni) (cf § 25,4). Il concilio di Nicea (325) condannò l'uso di appoggiarsi al calendario giudaico (che nel frattempo era stato cambiato) e dispose che la data della Pasqua si collocasse dopo l'equinozio di primavera, ma senza prescrivere un calendario solilunare unitario. Nei secoli IV e V cedette nella difesa delle rispettive differenze soprattutto la Chiesa romana; ciò avvenne nel 444 e nel 455 sotto Leone I, ma soltanto dopo aspre discussioni. Nel VI sec. Dionigi il Piccolo adottò infine per l'occidente il ciclo alessandrino di 19 anni. L'ultima Chiesa che aderì nel IX sec. al computo unitario per la festa di Pasqua fu quella insulare britannica.

Anche i «cinquanta giorni» successivi alla Pasqua (fino a Pentecoste), caratterizzati dalla gioia, ebbero una più articolata organizzazione. I giorni fino alla cosiddetta *Dominica in albis* vennero considerati festivi (ottava di Pasqua); nelle liturgie di questi giorni si spiegavano ai neobattezzati i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia («Catechesi mistagogiche», cf § 65,2); arrivati alla Domenica, essi prendevano parte per la prima volta, nelle loro bianche vesti battesimali (di qui l'espressione *in albis*), alla comune liturgia domenicale. Nella festa di chiusura, il giorno di Pentecoste (cinquantesimo giorno: *pentecostes*), si celebravano il compimento dei cinquanta giorni del tempo pasquale e la discesa dello Spirito Santo. La commemorazione originariamente unitaria dell'ascensione al cielo del Signore si rese autonoma nel IV sec. e venne anticipata, secondo *At* 1,3; al quarantesimo giorno (Gregorio di Nissa, *In ascensionem Christi*; Giovanni Crisostomo, *In ascensionem D. N. Jesu Christi*; *Const. Apost.* V 20,4; Agostino, *Ep.* 55,15.28).

4. Altre feste cristiane

Con il ciclo di Pasqua e quello di Natale il mistero di Cristo veniva rappresentato in una successione temporale. Ma il calendario venne ulteriormente riempito di feste cristiane. I **giorni commemorativi dei santi** s'inserirono negli spazi liberi, nella misura in cui tradizioni più antiche non li avevano già stabiliti nel calendario. In oriente non furono fissati particolari **giorni commemorativi degli apostoli**. Qui tali giorni apparvero come «feste concomitanti» del Natale: il 26 dicembre Stefano, il 27 dicembre Giovanni e Giacomo, il 28 dicembre Pietro e Paolo. Roma si attenne alla sua più antica tradizione e celebrò i due principi degli apostoli il 29 giugno. L'oriente conobbe nel tempo pasquale feste collettive in onore di «tutti i martiri» e di «tutti gli apostoli». Dall'oriente venne anche la solennità della **dedicazione della chiesa.** A Gerusalemme si celebrò ogni anno il giorno della dedicazione della basilica costantiniana dell'*Anastasis* e della chiesa sul Golgota il 13 o 14 settembre (*Peregrinatio Aetheriae* 48-49).

Le **feste di Maria** apparvero sul calendario ecclesiastico solo a partire dal V sec.; ebbe i suoi effetti, in questo, la risoluzione del concilio di Efeso (431). La Presentazione di Cristo al tempio, celebrata originariamente il 14 febbraio (*Peregrinatio Aetheriae* 26), venne accolta nella liturgia romana come *Purificatio Sanctae Mariae* e celebrata il 2 febbraio; la processione legata alla liturgia della festa soppiantò a Roma un corteo licenzioso (*amburbale*). Una «memoria della maternità divina di Maria» si celebrava certamente a Costantinopoli attorno al 470 come festa concomitante del Natale, adottata anche da altre chiese orientali; in occidente, secondo Pietro Crisologo, venne celebrata la Domenica prima di Natale (*Sermones* 140-144). Dal VI sec. questa festa si trova sotto il 25 marzo

come « annunciazione del Signore » o « annunciazione a Maria ». Nel ciclo delle feste mariane furono annoverate sotto l'imperatore Giustiniano (527-565) le feste dell'annunciazione di Maria (25 marzo), della morte di Maria (*dormitio*, κοίμησις: 15 agosto) e della natività di Maria (8 settembre). L'accettazione di queste feste in occidente non avvenne in maniera omogenea. Tuttavia, alla fine del VII sec. si trovavano già anche nel calendario festivo romano le quattro grandi feste mariane (« Candelora », Annunciazione, « Assunzione » e Natività).

5. Quaresima

L'anno liturgico fu caratterizzato, oltre che da giorni festivi, anche da giorni e periodi di digiuno. Il più importante periodo di digiuno fu quello del **digiuno pasquale**, che dal IV sec. contò quaranta giorni, con chiaro riferimento ai quaranta giorni di digiuno di Gesù nel deserto (*Mt* 4,1-2 par.), e sull'esempio di Mosè o Elia. Alessandria praticò all'inizio del IV sec. un digiuno di soli 6 giorni; nella sua sesta lettera pasquale, scritta nel 334, Atanasio richiese un periodo di digiuno di quaranta giorni, una disposizione che risulta inasprita in altre sue lettere. Egli si richiamava in questo all'uso romano. Per poter conservare i quaranta giorni, in oriente, dove si rifiutava il digiuno del Sabato, si rese necessario cominciare il periodo sette settimane prima di Pasqua; in occidente, invece, il periodo del digiuno pasquale venne iniziato sei settimane prima di Pasqua. In tutte e due le parti della Chiesa si arrivava, in tal modo, a trentasei giorni di digiuno. Ma nel VII sec. l'occidente anticipò di quattro giorni l'inizio del periodo di digiuno (Mercoledì delle ceneri come *caput quadragesimae*) e arrivò così a quaranta giorni pieni. Gerusalemme si mostrò anche più severa: qui si digiunava per otto settimane prima di Pasqua, raggiungendo così quarantuno giorni (*Peregrinatio Aetheriae* 27,1).

Al di fuori del periodo di digiuno pasquale, i fedeli vennero invitati a digiunare anche in altri tempi. Una settimana di digiuno **dopo Pentecoste** è testimoniata da *Const. Apost.* V 20,14-18 (*Peregrinatio Aetheriae* 44,1; Atanasio, *Apol. fuga* 6). Analogamente vennero imposti giorni di digiuno nel tempo che precede il Natale. Senza paralleli orientali vennero a far parte della prassi romana i **digiuni delle quattro tempora e delle rogazioni.** I primi (*ieiunia quattuor temporum*), menzionati sicuramente da Leone I (*Sermo* 19,2), avevano luogo quattro volte all'anno e dovevano santificare le quattro stagioni. La loro origine, da collegarsi certamente con la città di Roma, servì anche al superamento di antiche celebrazioni naturalistiche romane. Il **digiuno delle rogazioni** (nei tre giorni prima dell'ascensione di Cristo) deve essere stato introdotto attorno al 470 dal vescovo Mamerto di Vienne. Si trattava di tre giorni di penitenza, caratterizzati da processioni propiziatorie, preghiere assidue, digiuni ed elemosine (Sidonio Apollinare, *Ep.* 5,14; Avito, *Hom. in rog.*). Forse Mamerto fece rivivere un uso

più antico, che a sua volta potrebbe essere messo in relazione con gli *Ambarvalia* romani (tre giorni di processioni propiziatorie attraverso i campi nel mese di maggio). Il digiuno delle rogazioni dovrebbe comprendere, probabilmente, anche il 25 aprile, il giorno della *Litania maior* a Roma. Tale giorno veniva celebrato con una processione propiziatoria, che sostituiva quella antica romana in mezzo ai campi, chiamata dei *Robigalia*.

Bibliografia § 68: W. Evenepoel, *La délimitation de «l'année liturgique» dans les premiers siècles de la chrétienté occidentale.* Caput anni liturgici, in RHE 83 (1988), 601-616; K. P. Jörns – K. H. Bieritz, *Kirchenjahr*, in TRE (1989), 575-299; T. Klauser, *Der Festkalender der Alten Kirche in Spannungsfeld jüdischer Traditionen, christlicher Glaubensvorstellungen und missionarischen Anpassungswillens*, in KGMG I (1974), 377-388; J. M. Leroux (a cura di), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe-XIIIe siècle*, Paris 1984; T. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Mainz 1965; M. R. Salzman, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 And the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley 1990; A. H. M. Scheer, *Aux origines de la fête de l'Annonciation*, in QLP 58 (1977), 97-169; F. Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo*, Cesena 1973; T. J. Talley, *Liturgische Zeit in der alten Kirche. Der Forschungsstand*, in LJ 32 (1982), 25-45.

§ 68.2: B. Botte, *Les origines de la Noel et de l'Epiphanie*, 1932, rist. Louvain 1961; F. Mann, *Epiphaniasfest I*, in TRE 9 (1982), 762-769; J. Mossay, *Les fêtes de Noel et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du 4e siècle*, Louvain 1965; F. Nikolasch, *Zum Ursprung des Epiphaniefestes*, in EL 82 (1968), 393-429.

§ 68.3: R. Cabié, *Pentecôte*, in DSp 21,1 (1984), 1029-1036; F. Cocchini, *L'evoluzione storico-religiosa della festa di pentecoste*, in RB 25 (1977), 297-326; I. H. Dalmais, *Pâques*, in DSp 12,1 (1984), 171-182; S. Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire des ses offices*, Roma 1988; H. Auf Der Maur, *Die Osterhomilien des Asterius Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier*, Trier 1967; G. A. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Édesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle,* 2 voll., Leiden 1989; H. C. Schmidt-Lauber, *Himmelsfahrtsfest*, in TRE 15 (1986), 341-344; A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin 1977.

§ 68.4: K. Gamber, *Zur Geschichte des Koimesis-Festes*, in OKS 33 (1984), 155-163; M. Garrido Bonano, *La primera fiesta liturgica de la Virgen Maria*, in «Ephemerides Mariologicae» 33 (1983), 279-291; T. Klauser, *Rom und der Kult der Gottesmutter Maria*, in JAC 15 (1972), 120-135; J. M. Salgado, *Le culte marial dans le bassin de la Méditerranée, des origines au début du 4e siècle*, in « Marianum » 34 (1972), 1-41.

§ 68.5: M. Ferreira Lages, *Étapes de l'evolution du carême à Jerusalem avant le 5e siècle*, in REArm 6 (1969), 67-102.

§ 69. Presenza e forza taumaturgica dei santi

Aetheria, *Peregrinatio*: G. Röwekamp, t trad. ted. c, 1995 (FC 20); K. Vretska – H. Pétré, t trad. ted., Wien 1958; P. Maraval, t trad. franc. c, 1982 (SC 296); J. Wilkinson, trad. ingl. c, London 1971; E. Gingra, trad. ingl., 1970 (ACW 38); P. Siniscalco, trad. it. c, 1985 (CollTP 48).

Costanzo di Lione, *Vita Germani*: R. BORIUS, t trad. franc. ,1965 (SC 112), K. S. FRANK, *Frühes Mönchtum im Abendland*, trad. ted., München 1975, vol. 2, 53-96.
Girolamo, *C. Helvidium*, t, PL 23,183-206; M. I. DANIELI, trad. it., 1988 (CollTP 70).
Itineraria Hierosolymitana: P. GEYER *et al.* t, 1965 (CChr.SL 175-176); P. GEYER, t, 1898 (CSEL 39); H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Hl. Land*, trad. ted., Stuttgart 1979; J. WILKINSON, trad. ingl., Westminster 1977.
Giovanni Crisostomo, *De S. Babyla c. Iulian. et gentiles*: M. A. SCHATKIN *et al.*, t trad. franc., 1990 (SC 362).

H. DELEHAYE, *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles 1902; H. QUENTIN – H. HELEHAYE, *Martyrologium Hieronymianum*, in ASS Nov. 2, Bruxelles 1931.

1. Venerazione dei martiri

La venerazione dei martiri, già precedentemente praticata, venne ulteriormente sviluppata nella liturgia e nella pietà della Chiesa imperiale e incoraggiata da Costantino e dai suoi successori (Eusebio, *Vita Const.* IV 23), come dimostrano le costruzioni di chiese imperiali sulle tombe di noti martiri e nei luoghi santi della Palestina. Le tombe vennero strutturate in forma di monumenti grandiosi e si costruirono basiliche. Sorsero così santuari di grande richiamo ai bordi delle città, che si trasformarono in nuovi centri d'insediamento. Le singole comunità avevano cominciato con il commemorare i propri martiri e le proprie martiri nel giorno della loro morte (cf § 15,5); poi, nel IV sec., cominciarono a scambiarsi gli elenchi dei loro santi, e infine si depositarono nelle chiese maggiori dei veri e propri calendari di santi (martirologi) (per es., a Roma, la *Depositio martyrium* nel cronografo del 354).

Nell'ambito romano l'opera più importante di questo genere è il cosiddetto *Martyrologium Hieronymianum*, che si formò tra il 431 e il 450 in Italia settentrionale sulla base di precedenti modelli e venne rielaborato in Gallia attorno al 600. Nella liturgia bizantina fu diffuso soprattutto il *sinassario* di Costantinopoli, una « raccolta » di data più recente.

Già ai tempi delle persecuzioni si usò traslare le ossa dei martiri in altri luoghi che si ritenevano più adatti alla venerazione o che non avevano proprie testimonianze di sangue. Esumazioni e traslazioni vennero in conflitto con l'antico diritto, che difendeva l'inviolabilità della tomba. In singoli casi queste leggi dovettero essere abolite o semplicemente eluse, anche se la legislazione imperiale continuò a sottolineare la sacralità della tomba (*religio loci*) (CTh IX 17,5-7; CJ I 2,2-3; III 44,14; IX 19,5). La più antica testimonianza per una traslazione di questo genere è il trasferimento delle ossa del santo martire Babila nel sobborgo antiocheno di Daphne (metà del IV sec.; cf Giovanni Crisostomo, *De S. Babyla contra Iulianum et gentiles* 67-69). L'imperatore Costanzo nel 356-357 portò nella chiesa degli Apostoli di Costantinopoli le reliquie dei santi Timoteo,

Andrea e Luca. In occidente le prime traslazioni vennero effettuate dal vescovo di Milano Ambrogio (*Ep.* 77: Gervasio e Protasio). Spesso i ritrovamenti di martiri furono preceduti da fatti prodigiosi, come visioni o sogni. Il numero dei martiri e delle martiri fece registrare, così, un notevole aumento. Le «memorie» che si andavano costruendo in onore dei martiri incoraggiarono infine l'uso della *depositio ad sanctos*: per i defunti si cercava la vicinanza della tomba di martiri perché beneficiassero delle preghiere (cf la tomba di Costantino nella chiesa degli Apostoli a Costantinopoli: Eusebio, *Vita Const.* IV 60) ed avessero nel santo un efficace intercessore per l'aldilà.

Poiché la pietà privata faceva desiderare di provvedere gli edifici sacri di reliquie, invalse sempre di più l'uso di procurarsi frammenti del corpo venerato dei santi; si credeva infatti che anche in un solo frammento delle ossa fosse presente l'intero martire e così, in questo modo, si potesse moltiplicare il suo potere (*praesentia, potentia*) d'intercessione (Basilio, *Hom. in XL martyres Sebast.* 8; Vittricio di Rouen, *De laude sanctorum*). Come reliquia si considerò anche ciò che proveniva dalle vicinanze della tomba (terra, olio di lampade) e ciò che era stato portato a contatto con il sacro corpo (le cosiddette «reliquie di contatto»). Il fabbisogno di reliquie non aveva limiti.

I familiari di Basilio di Cesarea possedevano reliquie dei quaranta santi martiri di Sebaste (Gregorio di Nissa, *Encomium in XL martyres II*; Gaudenzio di Brescia, *Sermo* 17), il vescovo Germano d'Auxerre (m. 448) portava sempre con sé una capsula con reliquie (*Vita* 4). Cristiani di ogni condizione si affidavano alla protezione di reliquie, alle quali si si attribuì in misura crescente un potere taumaturgico (Agostino, *De civ. Dei* 22,8). Le strutture spaziali delle chiese assunsero, per la presenza di corpi e reliquie di martiri, l'aspetto di luoghi di residenza dei santi (cf Anbrogio, *Ep.* 77,13; *Regula Magistri* 57,25-27).

Contro gli eccessi di questa pietà, contro pratiche pagane e superstiziose, ed anche contro certe forme dubbie di commercio, si levarono sempre di più voci di ammonimento e di critica (Agostino, *De opere monach.* 28 [36]). Una critica di principio venne espressa dal presbitero della Gallia meridionale Vigilanzio (prima del 406), contro il quale, però, Girolamo difese energicamente l'uso ecclesiastico (*Contra Vigilantium*).

2. Venerazione dei santi

La cerchia delle persone sante invocate per ottenerne l'intercessione si estese a partire dalla fine del IV sec. a santi non martiri, che furono venerati alla stessa maniera dando risalto alla loro tomba e istituendo un giorno destinato alla loro commemorazione. Nella misura in cui l'ascesi venne intesa come «martirio protratto per tutta la vita» (per es. Girolamo, *Ep.* 108,31: «Tua madre [santa

Paola] è stata coronata da un lungo martirio»), soprattutto ad asceti, vergini e vedove si aprì la strada per una santità riconosciuta dalla Chiesa. La vita monastica come martirio incruento appare come il tema evidente nelle vite molto influenti di Antonio (scritta da Atanasio) e di Martino di Tours (scritta da Sulpicio Severo). In un ulteriore passo, si prestò ad essere considerato santo il vescovo, con un concetto di santità basato sul modo esemplare di compiere i doveri legati al proprio ufficio (Paolino di Milano, *Vita Ambrosii*). Tutti i santi che erano morti senza subire il martirio furono venerati come «confessori» (*confessores*). L'antico titolo di *confessor* ricevette in tal modo un nuovo significato, in quanto indicò nello stesso tempo la santità dei martiri e il carattere di testimonianza della loro professione di fede.

Oggetto di venerazione divennero anche gli angeli (specialmente Michele) e le grandi figure dell'Antico Testamento. I patriarchi e i profeti vennero considerati come cristiani prima della venuta di Cristo; i martiri tra i profeti, specialmente i fratelli Maccabei (2 Mac 7), furono ritenuti testimoni di Cristo in un martirio subìto anticipatamente.

L'alta stima dell'ascesi e della verginità influì sulla venerazione di Maria. Essa condusse alla convinzione della verginità perpetua di Maria, proclamata specialmente da Ambrogio e Girolamo. Questa convinzione ebbe come oppositori Bonoso, Elvidio e, di nuovo, Vigilanzio (Girolamo, *Adversus Helvidium de Mariae perpetua virginitate*). La risoluzione dogmatica di Efeso, che riconosceva da parte di tutta la Chiesa il titolo di *Theotokos* (cf § 54), divenne il secondo motivo che fece fiorire, ormai, il culto di Maria.

La venerazione dei santi cristiani non è comprensibile senza le concezioni religiose dell'antichità (culto degli eroi, «tombe dei santi» presso gli ebrei, cf § 15,5). Essa si liberò dei vincoli locali e diede importanza centrale non tanto alle azioni prodigiose dei morti, quanto invece alla loro vita esemplare. Esaltati per la loro vita ascetica o per le loro azioni miracolose, essi vennero celebrati come eroi di vita cristiana. I panegirici e la letteratura agiografica hanno sempre messo in risalto l'esemplarità dei santi, la loro forza d'intercessione e il loro ruolo di protezione (come *advocatus* e *patronus*).

3. La pia pratica dei pellegrinaggi

Della pietà cristiana fece parte, fin dal IV sec., anche il pellegrinaggio. Sua prima meta furono i luoghi santi in Palestina, già visitati dall'imperatore Costantino e da sua madre Elena, che avevano provveduto alla loro sistemazione ecclesiastica (Eusebio, *Vita Const.* III 25-45). Gerusalemme si dispose ben presto ad accogliere una fiumana di pellegrini, come ci fa sapere il «pellegrino di Bordeaux» attorno al 333 (*Itinerarium Burdigalense*). Si conducevano i pelle-

grini e le pellegrine ai luoghi che ricordavano la vita e la Passione di Gesù, ma anche a quelli santificati dalla tradizione veterotestamentaria (cf il resoconto del pellegrinaggio di Aetheria , compiuto sul finire del IV sec.). Nuove mete dei pellegrini diventarono le tombe di famosi martiri e santi.

Anche qui l'oriente precedette l'occidente: Antiochia con le tombe di san Babila a Daphne e dei santi fratelli Maccabei, Rusafa sull'Eufrate con san Sergio, Aegae in Cilicia e Cirro in Siria con i santi Cosma e Damiano, la città di Menas presso Alessandria con san Menas, Menuthis in Egitto con i santi Ciro e Giovanni, Seleucia in Isauria con la tomba di santa Tecla, ecc. In occidente divenne meta di pellegrinaggio soprattutto Roma con i suoi santi apostoli e martiri. Nell'Italia meridionale si visitava la tomba di san Felice a Nola. Le reliquie di Stefano, che dopo il 415 giunsero nel Nordafrica, fecero sorgere anche qui luoghi di pellegrinaggio (Ippona, Calama, Uzala). La Spagna venerò il suo santo martire Vincenzo a Valencia e a Saragoza, santa Eulalia a Merida. Il più importante luogo di pellegrinaggio in Gallia fu la tomba di san Martino a Tours.

I pellegrinaggi in oriente includevano in parte la visita agli insediamenti monastici dell'Egitto e della Siria: «pellegrinaggio presso persone viventi», quindi. La meta più nota di questo tipo di pellegrinaggi fu Simeone il Vecchio (detto lo Stilita) a Kal'ìat Sim'an, il cui luogo d'azione continuò ad essere meta di pellegrinaggio anche dopo la sua morte (cf § 71 B 3).

Come il culto dei santi, anche l'uso dei pellegrinaggi trova esempi nell'antichità (cf i viaggi ai santuari di Asclepio e ai luoghi di culto di Serapide, Apollo, Artemide, ecc.). Pur con tutta la preoccupazione di dare loro una motivazione cristiana, continuarono a sopravvivere nell'usanza dei pellegrinaggi non poche pratiche pagane. Al riguardo si espressero in termini molto critici i Padri della Chiesa (come Gregorio di Nissa, *Ep.* 2; Giovanni Crisostomo, *Hom. ad Antiochenos* 3,2; Girolamo, *Ep.* 58,4; Agostino, *Tract- Joh.* 10,1), anche se in linea di principio non rifiutarono i viaggi a scopo di pellegrinaggio; essi si preoccuparono di dare ai pellegrinaggi una motivazione cristiana e cercarono di eliminare nei grossi centri degenerazioni e abusi.

4. La venerazione delle immagini

Con le nuove forme di pietà si fece largo nella Chiesa la venerazione delle immagini. In connessione con il rifiuto dell'idolatria pagana ci fu inizialmente nei confronti delle immagini religiose una grande circospezione. La motivazione teologica veniva data, per un simile atteggiamento, dal comandamento del decalogo: «Non ti farai immagine alcuna». Ma questo rigoroso riserbo non riuscì a imporsi. Le prime controversie mostrano, nel IV sec., che le immagini religiose erano diffuse. Come loro decisi avversari sono noti, tra gli altri, Eusebio di Cesarea (Lettera a Costanza, sorella dell'imperatore Costantino, *PG* 20, 1545-1549) ed Epifanio di Salamina (Girolamo, *Ep.* 51,9; cf *Ep.* 58,7). Altri Padri giu-

dicarono in maniera più differenziata: le immagini potrebbero illustrare e appoggiare la Parola (Basilio, *Hom. in XL martyr. Sebast.* 2; cf *Hom.* 17,3); esse susciterebbero e rafforzerebbero i sentimenti dei fedeli (Gregorio di Nazianzo, *Carmen* I 2,10,802-807; Gregorio di Nissa. *De deitate filii et spiritus sancti, PG* 46,572); potrebbero raccontare storie comprensibili per tutti (Paolino di Nola, *Carmen* 27, 546-595; cf Gregorio I, *Ep.* XI 10; IX 208, che cercò d'impedire al vescovo Sereno di Marsiglia i suoi sconsiderati attacchi contro le immagini). Forse il rifiuto delle immagini continuò ad essere diffuso nella Gallia meridionale (cf Cesario di Arles, *Reg. virg.* 45). Anche se è certo che la diffusione di immagini religiose nell'ambiente ecclesiastico e nella vita cristiana quotidiana non venne impedita, non ci fu unanimità nelle rispettive prese di posizione. Mentre risultarono ampiamente accettate e apprezzate le rappresentazioni sceniche tratte dalla Bibbia e dalla storia dei santi, prevalse nei confronti dell'immagine di Cristo una maggiore cautela. Soltanto a poco a poco, partendo dall'idea neoplatonica della copia, le motivazioni e le differenziazioni teologiche si chiarirono (cf per es. Pseudo-Dionigi Areopagita, *De eccl. hier.* III 2,12), e soltanto allora il conflitto divenne veramente esplosivo: se davvero la copia rappresentasse l'archetipo, questa rappresentazione dovrebbe egualmente essere venerata. Le discussioni su questa materia furono portate a conclusione nei secoli VIII e IX nella cosiddetta contesa per l'iconolatria. Il culto delle immagini ebbe una sua definitiva legittimazione nel senso che si distinse tra l'adorazione dovuta esclusivamente a Dio (λατρεία, *latreia*) e la devota venerazione delle immagini «divine» (προσκύνησις, *proskynesis*) (Giovanni di Damasco, *Orationes de imaginibus tres*, ca. 730).

5. La venerazione della Croce

Un culto particolare spettò già nell'antichità alla santa croce. La notizia più antica sulle reliquie della croce, con data che si può far risalire al 348, si trova presso Cirillo di Gerusalemme (*Catech.* IV 10; X 19; XIII 4). Queste reliquie divennero quindi, ben presto, oggetto desiderato di culto. Girolamo espresse la sua indignazione per il fatto che venissero usate come *filatteri* (amuleti protettivi) (*Comm. Matth.* IV 96-100).

Eusebio c'informa della preoccupazione di Costantino e di sua madre Elena per i luoghi santi e della particolare venerazione che l'imperatore nutriva per la croce di Cristo (*Vita Const.* III 7). Di qui può essere nata tra i pellegrini che si recavano a Gerusalemme la convinzione che l'imperatrice avesse ritrovata la croce di Cristo. Questa tradizione si può rintracciare per iscritto nella *Storia Ecclesiastica* di Gelasio di Cesarea (*H. E.* III 7). La sua versione fu ripresa dagli storici della Chiesa antica (Rufino, *H. E.* X 7-8; Socrate, *H. E.* I 17). Ciò che Am-

brogio racconta sul ritrovamento della croce (*De obitu Theodosii* 41-48) risale egualmente a resoconti di pellegrini, ma si distingue in certi tratti dalla versione gelasiana e risulta intonato alla tematica del discorso funebre pronunciato per l'imperatore Teodosio.

Del culto della croce il Venerdì santo a Gerusalemme riferisce la pellegrina Aetheria (*Peregrinatio Aetheriae* 37). Secondo il suo racconto, il ritrovamento della croce (*inventio crucis Domini*) si celebrava a Gerusalemme il 14 settembre, giorno della dedicazione della chiesa del Santo Sepolcro e dell'*Anastasis*. Questa data ebbe un nuovo significato quando l'imperatore Eraclio, nel 628, riportò a Gerusalemme le reliquie della croce che erano state sottratte dai persiani (*exaltatio s. crucis*).

Bibliografia § 69: *Religiosità popolare nel cristianesimo antico*, in Aug. 21 (1981), 7-257; T. BAUMEISTER – M. VAN UYTFANGHE, *Heiligenverehrung I-II*, in RAC 14 (1988), 96-183; P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise And Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (ted. 1991); P. BROWN, *Society And the Holy in the Late Antiquity*, London 1982 (ted. 1993); Y. DUVAL, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation* ad sanctos *dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du 3e au 7e siècles*, Paris 1988; P. A. FÉVRIER, *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le IIIe siècle*, in Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Studi di Antichità Cristiana 32/1, Roma 1978, 211-274; E. FREISTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*, Münster 1971²; R. GRÉGOIRE, *La funzione dei calendari nel culto dei santi*, in Aug. 24 (1984), 21-32; P. KARPINSKI, Annua dies dormitionis. *Untersuchungen zum christlichen Jahrgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums*, Frankfurt/M. ecc. 1987; T. KLAUSER, *Die* cathedra *im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Münster 1927; H. KOTILA, Memoria mortuorum. *Commemoration of the Departed in Augustine*, Roma 1992; B. KÖTTING, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln-Opladen 1965; B. KÖTTING, *Grab*, in RAC 12 (1983), 366-397; F. VON LILIENFELD *et al.* (a cura di), *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung*, Erlangen 1977; C. PIETRI, *Les origines du culte des martyrs(d'après un ouvrage récent)*, in RivAC 60 (1984), 293-319; W. RORDORF, *Aux origines du culte des martyrs*, in Iren 45 (1972), 315-331; 335-353; V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980; A. STUIBER, *Heidnische und christliche Gedächtniskalender*, in JAC 3 (1960), 24-33; A. STUIBER, *Geburtstag*, in RAC 9 (1976), 217-243; F. DE VISSCHER, *Le droit de tombeaux romains*, Milano 1963; J. VOIGT, Ecce ancilla Domini. *Eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes*, in VigChr 23 (1969), 241-263.

§ 69.1: Y. DUVAL, Loca sanctorum Africae. *Le culte des martyrs en Afrique du 4e au 7e siècle*, 2 voll., Roma 1982; V. H. C. FREND, *The North African Cult of Martyrs. From Apocalyptic to Hero-Worship*, in *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum* (FS [scritti in onore di] A. Stuiber), JAC Suppl. 9 (1982), Münster 1982, 154-167; M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, Bari 1990; A. GRABAR, Martyrium. *Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique,* 2 voll., Paris 1946.

§ 69.2: H. BARRÉ, *Le cult marial en Afrique après S. Augustin*, in REAug 13 (1967), 285-317; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München/Basel 1963; C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of S. Ambrose*, Freiburg/Schw. 1962; J. LEDIT, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Paris 1976.

§ 69.3: E. D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A. D. 312-460*, London 1982; B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. *Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in*

der alten Kirche, Münster 1980²; P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête* arabe, Paris 1985; L. REEKMANS, *Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten*, in E. Dassmann *et al.* (a cura di), *Pietas* (FS [scritti in onore di] B. Kötting), JAC Suppl. 8 (1980), Münster 1980, 325-355; P. W. L. WALKER, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem And the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990; R. L. WILKEN, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History And Thought*, New Haven 1992; J. WILKINSON, *Jerusalem IV*, in TRE 16 (1987), 617-624.

§ 69.4: A. BAUMSTARK *et al.*, *Bild*, in RAC 2 (1954), 287-341; V. FAZZO, *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo*, 2 voll., Napoli 1977; S. C. MURRAY, *Art And the Early Church*, in JThS 28 (1977), 303-345; A. QUACQUARELLI, *La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative*, Bari 1978; C. VON SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984; H. G. THÜMMEL, *Bilder IV*, in TRE 6 (1980), 525-531; H. G. THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, Berlin 1992.

§ 69.5: S. BORGEHAMMAR, *How the Holy Cross Was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm 1991; H. A. DRAKE, *Eusebius on the True Cross*, in JEH 36 (1985), 1-22; J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great And the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden ecc. 1992; P. A. FÉVRIER, *Baptistères, martyrs et reliques*, in RivAC 62 (1986), 109-138; A. FROLOW, *La relique de la vraie croix. Recherches sur le devéloppement d'un culte*, Paris 1961; S. GERO, *The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered*, in JThS 32 (1981), 460-470; S. HEID, *Der Ursprung der Helena-Legende im Pilgerbetrieb Jerusalems*, in JAC 32 (1989), 41-71; B. LEONI, *La croce e il suo segno. Venerazione del segno e culto della reliquia nell'antichità cristiana*, Verona 1968; W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende*, in VigChr 32 (1978), 94-112.

§ 70. L'arte paleocristiana

1. Edifici religiosi pubblici

Un'arte cristiana propria sembra essersi gradualmente formata solo dal III sec. (§ 23,4), con sviluppi nel IV sec., quando il cristianesimo venne ufficialmente riconosciuto nell'Impero Romano. Gli imperatori eressero e mantennero chiese, secondo la tradizione delle precedenti fondazioni di templi, come luoghi pubblici di rappresentazione, ai quali si cercò di dare forme artistiche (cf Eusebio, *Vita Constantini* II 45-46; III 25-40). Le comunità ricostruirono gli edifici distrutti durante la persecuzione di Diocleziano e ne costruirono di nuovi per il crescente numero dei cristiani: con il progressivo affermarsi del culto dei martiri sorse come ulteriore tipo di edificio sacro la chiesa commemorativa/cemeteriale.

L'edilizia religiosa assunse carattere pubblico e divenne una testimonianza preziosa della cristianizzazione dell'impero in città e in campagna. Ma ci furono per la funzione rappresentativa degli edifici anche degli ostacoli. Le chiese commemorative erano legate al luogo che ne giustificava la loro funzione specifica, e dunque, normalmente, ai luoghi dove sorgevano i cimiteri suburbani. A causa

della densità delle costruzioni nei centri urbani, anche le nuove chiese delle comunità cristiane furono collocate ai bordi delle città. All'interno delle città si poterono riutilizzare in parte precedenti luoghi di riunione (le cosiddette *domus ecclesiae*), e inoltre si acquistarono fondi o case che potevano corrispondere alle esigenze della comunità (cf le « chiese titolari » romane). Sorsero chiese, inoltre, dove edifici pubblici venivano abbandonati o erano in rovina, o anche, in certi casi, quando dei templi pagani vennero distrutti e trasformati in edifici per il culto cristiano.

Punti focali dell'edilizia religiosa furono le grandi città dell'Impero, innanzitutto Roma. Qui si pose nel 315 la prima pietra per la chiesa del Salvatore (la basilica lateranense) come chiesa cattedrale del vescovo di Roma. Nel progetto di fondazione di Costantinopoli vennero inseriti edifici religiosi; ma solo più tardi ne risultò cristallizzata l'immagine di una città cristiana. Ad Alessandria la ricostruzione del centro della città dopo il 350 offrì la possibilità di erigere anche nuovi edifici cristiani. A Gerusalemme e nella Terra Santa sorsero chiese per conservare il ricordo dei luoghi santi (Eusebio, *Vita Constantini* III). A Treviri ed Aquileia sorsero già all'inizio del IV sec. le grandiose costruzioni delle cattedrali doppie.

2. Architettura paleocristiana

La chiesa paleocristiana viene detta «basilica», un nome che non indica un certo tipo di costruzione, ma la sua finalità in quanto istituzione pubblica con determinati compiti. Nella costruzione di nuove chiese si combinarono elementi e forme dell'antica basilica in una nuova unità: la forma architettonica fondamentale era costituita da uno spazio longitudinale a più navate, con navata centrale sopraelevata; uno dei lati frontali (generalmente a est) era dotato di abside, mentre il lato contrapposto era preceduto da un vestibolo (*narthex, porticus*) e da un'anticorte (*atrium*). Lo sviluppo delle funzioni liturgiche suggerì la disposizione interna dell'edificio e i vani accessori che ne determinarono un ampliamento. Per la *cathedra* del vescovo e i posti assegnati al clero fu riservata l'abside; questi posti, tuttavia, potevano trovarsi anche spostati in avanti nella navata centrale. I fedeli si riunivano, separati e disposti secondo il sesso e la condizione sociale, nello spazio longitudinale. Ai catecumeni, ai penitenti e alle vergini consacrate furono riservati appositi spazi (cf Eusebio, *H. E.* X 4,63-64; *Const. apost.* II 57, 10-13).

Oltre all'aula basilicale a sviluppo longitudinale o alla chiesa a forma di semplice sala, ci fu anche l'edificio a impianto centrale, di cui si avevano egualmente esempi precedenti nell'antica architettura. Esso poteva essere costruito come rotonda su pianta poligonale o cruciforme. Si preferì questo tipo edilizio per

edifici sepolcrali e luoghi commemorativi dei martiri (i cosiddetti *martyria*; cf Gregorio di Nissa, *Ep.* 25). Ma sorsero edifici a pianta centrale anche indipendentemente da intenti commemorativi, come mostra la chiesa di S. Lorenzo a Milano. I battisteri, spazi indipendenti per il battesimo accanto alle chiese, vennero costruiti prevalentemente a pianta circolare, ottagonale o anche quadrata. Nella sua iscrizione per il battistero della chiesa milanese di S. Tecla Ambrogio spiega che l'ottagono simboleggia la perfezione (cf la tradizione dell'ottavo giorno come giorno della Resurrezione; tra le altre fonti, ICUR II, 1 p. 161,16,2).

Queste forme architettoniche fondamentali furono trasformate e strutturate in maniera autonoma nelle singole regioni dell'Impero. Dipendentemente dagli interessi e dalle mentalità differenti delle rispettive popolazioni e a seconda delle esigenze della liturgia, del cerimoniale sacro e del prestigio rappresentato dal clero, si svilupparono così diversi stili architettonici regionali. Elemento comune fu una nuova concezione dell'edificio religioso come luogo sacro, come casa di Dio, tempio, santuario. In occasione della consacrazione della chiesa di Tiro nel 313 Eusebio stabilì un parallelo tra l'edificio visibile, con la sua finalità terrena, e il santuario celeste e il corpo vivente di Cristo, cioè la comunità terrestre dei cristiani (Eusebio, *H. E.* X 4). L'edificio sacro era diventato, così, una struttura ricca di significato.

3. Arte sepolcrale e sviluppo dello spazio sacro

Pittura e scultura erano state limitate nei primi secoli della produzione artistica cristiana quasi esclusivamente all'arte sepolcrale: soprattutto nel IV e nel V sec. i sarcofagi vennero riccamente ornati di sculture e rilievi. Gli schemi illustrativi delle decorazioni catacombali si moltiplicarono. I motivi furono tratti da sempre nuove scene dell'Antico e del Nuovo Testamento, alle quali si aggiunsero nuovi temi figurativi: per es., i santi come intercessori.

Nel corso dei secoli, tuttavia, terreno privilegiato della pittura divenne lo spazio degli edifici sacri: l'abside e gli archi di trionfo, le pareti della navata centrale ed anche le cupole negli edifici a pianta centrale si decorarono riccamente con scene bucoliche (allegorie del paradiso), rappresentazioni della Gerusalemme celeste, della Chiesa formata da giudei e pagani, di Cristo come maestro in mezzo agli apostoli, di Cristo che consegna la Legge (*traditio legis*), e soprattutto con scene bibliche che rendevano presente nel luogo sacro la storia della salvezza. In occidente si rese molto popolare anche l'arte del mosaico: i più antichi mosaici parietali si sono conservati nell'edificio circolare di Centcelles presso Tarragona in Spagna e in quello di Santa Costanza a Roma (ca. 350). Centri importanti dell'arte del mosaico furono Roma, Milano, Ravenna e Napoli.

4. Lo spazio attorno all'altare

L'elemento più importante nella suppellettile dello spazio sacro era l'altare. Dalla semplice tavola mobile dell'epoca precostantiniana si arrivò all'altare di marmo, che occupò un posto fisso o nella navata centrale, nel punto di accesso all'abside, o nella stessa abside. Già Eusebio testimonia che esso era opportunamente contornato da un recinto di legno finemente lavorato (Eusebio, *H. E.* X 4,44). Lo spazio era delimitato anche da barriere (*cancelli*) o colonne. Di qui prese sviluppo nelle chiese orientali l'iconostasi, la parete divisoria ornata d'immagini, che separava lo spazio dell'altare dalla comunità. Spesso s'innalzava al di sopra dell'altare un *ciborium* (baldacchino). Il culto dei martiri portò a uno stretto rapporto tra altare e tomba dei martiri. Possibilmente l'altare veniva costruito sopra o davanti alla tomba. Le reliquie potevano essere sepolte anche dentro l'altare (Ambrogio, *Ep.* 77,13; Prudenzio, *Perist.*, 11,169-174). Con l'altare delle reliquie al centro, l'edificio sacro divenne «dimora dei santi» (cf § 69,1).

Una custodia dell'eucaristia sull'altare fu inizialmente sconosciuta. Quando il cibo eucaristico venne conservato per la comunione dei malati e per la sua amministrazione *extra missam*, ciò avvenne in particolari spazi (*pastophorion/secretarium*), non prima del VI sec. (inizialmente in oriente) anche in un apposito recipiente sull'altare (cf *Regula Magistri* 53,56: un recipiente di vetro; *Liber Pontificalis* [LP] I 16).

5. Suppellettili e vesti liturgiche

Tra le **suppellettili liturgiche** ebbero forma artistica soprattutto il calice e la patena. Anziché materiale modesto (legno, vetro e terracotta), si usò anche argento e oro prezioso (Agostino, *Enarr. Ps.* 113,2,5-6. Per la comunione dei laici sotto la specie del vino si usò un calice più grande (*scyphus, calix ministerialis, calix ansatus*). Venivano ornati, inoltre, anche i libri della Sacra Scrittura (Eusebio, *Vita Const.* IV 36-37; cf per l'uso privato: Girolamo, *Ep.* 107,12), i dittici, i reliquiari per le chiese e per l'uso privato, le immagini devozionali ecc. I laboratori tardo-antichi trovarono nell'ambito dell'arte minore religiosa una vasta possibilità d'impiego.

Vesti liturgiche e un abbigliamento particolare per il clero non si conobbero nell'epoca più antica (cf Celestino I, *Ep.* 4 *ad Episcopos Prov. Vienn.*). Il clero indossava anche per la liturgia il consueto abito migliore (*tunica* e *paenula* [una specie di cappa] o *byrrhus* [mantello con cappuccio]). Uno speciale vestiario liturgico cominciò ad esserci solo dal V sec. In occidente la *tunica* divenne l'*alba*, cioè la veste sacerdotale bianca, o «camice», mentre dalla *paenula* si sviluppò il tipico paramento della messa (*casula, planeta*). La *stola* venne consi-

derata in oriente, a partire dal IV sec., come l'insegna che distingueva i chierici degli ordini maggiori (*orarion*); e attraverso la Spagna e la Gallia arrivò nell'VIII / IX secolo a Roma. L'indumento speciale dei diaconi romani, la *dalmatica*, era una veste onorifica. Dell'abbigliamento onorifico del vescovo di Roma fecero parte le scarpe decorate (*campagi*) e il *pallium* (in oriente: *homophorion*). Una funzione decorativa assunse anche la *mappula* (cioè il «manipolo», che originariamente era una «salvietta»). Come insegne dell'ufficio episcopale il can. 28 del IV sinodo di Toledo (633) menziona l'*anello* e il *pastorale*. Altre disposizioni riguardanti le vesti liturgiche risultarono dal processo di scambio tra l'antica liturgia gallicana e germanica e quella romana. Le liturgie orientali, per quanto riguarda l'ordinamento delle vesti liturgiche, andarono per la propria strada.

Bibliografia § 70: H. BECK – P. C. BOL – D. STUTZINGER, *Spätantike und frühes Christentum* (catalogo della mostra di Francoforte; Liebighaus), Frankfurt 1983; C. BERTELLI, *Il millennio ambrosiano. Milano una capitale da Ambrogio ai Carolingi*, Milano 1987; H. BUCHTHAL, *Art of the Mediterranean World A. D. 100 to 1400*, Washington 1983; J. W. CROWFORT, *Early Churches in Palestine*, 1941, rist. München 1980; F. W. DEICHMANN, *Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten. Gesammelte Studien zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte*, Wiesbaden 1976; F. W. DEICHMANN, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, Wiesbaden 1976; J. ENGEMANN, *Bildende Künste: I. Frühchristentum*, in TRE 20 (1990), 131-135; O. FELD – U. PESCHOW (a cura di), *Studien zur spätantike und byzantinischen Kunst* (FS [studi in onore di F. W. Deichmann), Bonn 1986; F. GERKE, *Spätantike und frühes Christentum*, Baden-Baden 1967; T. KLAUSER, *Die Äußerungen der Alten Kirche zur Kunst. Revision der Zeugnisse, Folgerungen für die archäologische Forschung*, in Atti del VI congresso internazionale di archeologia cristiana, Ravenna/Vaticano 1962/1965, 223-242; R. KRAUTHEIMER – W. FRANKL – S. CORBETT, Corpus basilicarum christianarum Romae. *Le basiliche cristiane antiche di Roma (secoli IV-IX)*, 5 voll., Roma 1937-1980; R. KRAUTHEIMER, *The Constantinian Basilica*, in DOP 21 (1967), 115-140; G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma dal 4 al 10 secolo*, Bologna 1963; H. SCHLUNK – T. HAUSCHILD, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz 1978; B. WARD-PERKINS, *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern And Central Italy A. D. 300-850*, Oxford 1984.

§ 70.1: H. KÄHLER, *Die frühe Kirche. Kult und Kultraum*, Berlin 1972; U. SÜßENBACH, *Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin*, Bonn 1977.

§ 70.2: S. S. ALEXANDER, *Studies in Constantinian Church Architecture*, in RivAC 47-49 (1971-1973, 281-330; 33-44; H. BRANDENBURG, *Kirchenbau I (Der früchristliche Kirchenbau)*, in TRE 18 (1989), 421-442; N. DUVAL, *Les églises africaines à deux absides*, 2 voll., Paris 1971-1973; P. C. FINNEY, *Early Christian Architecture: the Beginnings*, in HThR 81 (1988), 319-339; P. C. FINNEY, *Early Christian Art And Architecture (A. D. 200-500). A Selected Bibliography 1945-1985*, in SecCen 6 (1987/1988), 21-42; 203-238; E. LANGLOTZ, *Der architekturgeschichtliche Ursprung der christlichen Basilika*, Opladen 1972; T. F. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople. Architecture And Liturgy*, London 1971; M. RESTLE, *Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens*, Wien 1979; T. ULBERT, *Frühchrstliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel*, Berlin 1978.

§ 70.3: *I mosaici della Patriarcale Basilica di S. Maria Maggiore in Roma*, Roma 1967; H. BRANDENBURG, *Überlegungen zu Ursprung und Entstehung der Katakomben Roms*, in *Vivarium* (FS [scritti in onore di] T. Klauser), Münster 1984, 11-49; B. BRENK, *Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom*, Wiesbaden 1975; J. G. DECKERS, *Der alttestamentliche Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom*, Bonn 1976; F. W. DEICHMANN *et al.* (a cura di), *Repertorium der*

christlich-antiken Sarkophage (uscito finora il I vol. per Roma e Ostia), Wiesbaden 1967ss.; J. ENGEMANN, *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit*, Münster 1973; A. FAUSONE, *Die Taufe in der frühchristlichen Sepulkralkunst*, Città del Vaticano 1982; A. GRABAR, *A Christian Ikonography. A Study of Its Origins*, Washington 1968; C. IHM, *Di Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhunderts bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960; J. KOLLWITZ – H. HERDEJÜRGEN, *Die ravennatischen Sarkofage*, Berlin 1979; D. KOROL, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellung*, Münster 1987; A. NESTORI, *Repertorio topografico delle pitture delle Catacombe Romane*, Roma 1993²; Pontificio Istituto per l'Archeologia Cristiana (a cura di), *Roma sotterranea cristiana*, Roma ecc. 1937ss.; J. STEVENSON, *Im Schattenreich der Katakomben: Entstehung, Bedeutung und Wiederentdeckung der früchristlichen Grabstätten*, Bergish-Gladbach 1980; P. STYGER, *Römische Märtyrer-Grüfte*, 2 voll., Berlin 1935; P. TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologna 1966; W. TRONZO, *The Via Latina Catacomb. Imitation And Discontinuity in IVth Century Roman Painting*, London 1986; R. WARLAND, *Das Brustbild Christi. Studien zur spätantiken und frühbyzantinischen Bildgeschichte*, Roma 1986; J. WILPERT – W. N. SCHUMACHER, *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert*, Freiburg 1976; W. WISCHMEYER, *Die Tafeldeckel der christlichen Sarkophage konstantinischer Zeit in Rom. Studien zur Struktur, Ikonographie und Epigraphik*, Freiburg 1982.

§ 70.4: F. W. DEICHMANN, *Märtyrerbasilika, Martyrion, Memoria und Altargrab*, in MDALR 77 (1970), 144-169; O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, 2 voll., Bonn 1965; A. STUIBER, *Altar II*, in TRE 2 (1978), 308-318.

§ 70.5: J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, 1907, rist. Darmstadt 1964; S. G. MAC CORMACK , *Art And Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London 1981; C. E. POCKNEE, *Liturgical Vesture. Its Origins And Development*, London 1960.

§ 71. Il monachesimo nella Chiesa antica

§ 71 B: *Vita d'Alessandro*: E. DE STOOP, *La vie d'Alexandre l'acémète*, t trad. franc., 1911 (PO 6,5)

§ 71 B 1a: *Apophtegmata Patrum*: PG 65,72-410; 73,740-1066; J. C. GUY, t trad. franc. c, 1993 (SC 387); B. MILLER, trad. ted., Freiburg 1965; B. WARD, trad. ingl., London 1975; L. REGNAULT, trad. franc., Solesmes 1966-1981.

Atanasio, *Vita Antonii*: G. J. M. BARTELINK, t trad. franc. c, 1994 (SC 400), G. J. M. BARTELINK, t lat. trad. it. c, Milano 1987; A. GOTTFRIED – H. PRZYBYLA, trad. ted., Graz 1986; R. T. MEYER, trad. ingl., 1950 (ACW 10); L. CREMASCHI, trad. it., Roma 1984.

Historia monachorum in Aegypto: A.-J. FESTUGIÈRE, t gr., Bruxelles 1971 (SHG 53; con trad. franc. c, 1964); K. S. FRANK, trad. ted., Düsseldorf 1967; N. RUSSEL – B. WARD, trad. ingl., London/Oxford 1981; G. TRETTEL, trad. it. c, 1991 (CollTP 91); E. SCHULZ-FLÜGEL, t lat. (Rufino), 1990 (PTS 34).

§ 71 B 1a e § 71 B 6: Palladio, *Historia Lausiaca*: C. BUTLER, t, 1898-1904, rist. Hildesheim 1967; G. J. M. BARTELINK, t trad. it. c, Verona 1974; J. LAAGER, trad. ted., Zürich 1987; R. T. MEYER, trad. ingl. 19665 (ACW 34).

§ 71 B 1b: Pacomio, «Regola e scritti»: A. BOON, *Pachomiana Latina*, t lat., Louvain 1932; H. QUECKE, *Die Briefe Pachoms,* t, Regensburg 1975; H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ur-*

sprungs, t trad. ted., 2 voll., Würzburg 1972/1983; F. HALKIN, *Sacnti Pachomii vitae graecae*, Bruxelles 1932 (SHG 19); A. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia*, trad. ingl., 3 voll., Kalamazoo 1980-1982; L.-T. LEFORT, *Les vies coptes de S. Pachôme*, trad. franc., 1943, rist. Louvain 1966; L. CREMASCHI, trad. it. c, Magnano 1988.

§ 71 B 2a: Cirillo di Scitopoli, «Biografie di monaci»: E. SCHWARTZ, t, 1939 (TU 49); R. M. PRICE, trad. ingl., Kalamazoo 1991; A. J. FESTUGIÈRE, trad. franc., 1962/1963 («Les moines d'Orient» 3,1-3); R. BALDELLI *et al.*, trad. it., Bresseo di Teolo 1990.

§ 71 B 2b: Isaia di Gaza, *Asceticon*, H. DE BROC, trad. franc., Bégrolles-en-Mauges 1976.

§ 71 B 3: Teodoreto, *Hist. rel.*: P. CANIVET – A. LEORY-MOLINGHEN, t trad. franc. c, 2 voll., 1977/1979 (SC 234; 257); K. GUTBERLET, trad. ted., 1926 (BKV); R. M. PRICE, trad. ingl., Kalamazoo 1985; S. DI MEGLIO, trad. it., Padova 1986.

§ 71 B 4: Basilio, «Scritti ascetici»: PG 31; K. S. FRANK, trad. ted. c, St. Ottilien 1981; W. K. L. CLARKE, trad. ingl., London 1925; L. LÈBE, trad. franc., Maredsous 1969; U. NERI – B. ARTIOLI, trad. it., 1980 (CPS); K. ZELZER, t lat. (Rufino), 1986 (CSEL 86).

§ 71 C: K. S. FRANK, *Frühes Mönchtum im Abendland*, trad. ted. c, 2 voll, Zürich/München 1975.

Girolamo, «Biografie di monaci»: PL 23, 17-60; M. FUHRMANN, *Christen in der Wüste*, trad. ted. c, Zürich/München 1983.

Sulpicio Severo, *Vita Martini*: C. HALM, t, 1866 (CSEL 1).

Giovanni Cassiano, *De institutis coenobiorum*: J. C. GUY, t trad. franc. c, 1965 (SC 109); *Conlationes Patrum*: E. PICHERY, t trad. franc. c, 3 voll., 1955.1959 (SC 42; 54; 64).

Regole minori: A. DE VOGÜÉ, *Les règles des Saint Pères*, t trad. franc. c, 2 voll., 1982 (SC 297; 298); M. PUZICHA, trad. ted. c, Münsterschwarzach 1990; C. V. FRANKLIN *et al., Early Monastic Rules*, trad. ingl., Collegeville 1981; V. DESPREZ, *Règles monastiques d'Occident IVe-VIe siècle*, trad. franc. c, Bégrolles-en-Mauges 1980; G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, trad. it., Roma 1974.

§ 71 C 2: Agostino, «Regola»: L. VERHEIJEN, *La règle de S. Augustin*, t, 2 voll., Paris 1967; G. LAWLESS, t trad. ingl., Oxford 1987; A. SAGE, t trad. franc., Paris 1971; T. VAN BAVEL, trad. ted., Würzburg 1990; A. TRAPÈ (a cura di), t trad. it., Roma 1986; G. SCANAVINO (a cura di), t trad. it., Palermo 1986; *De opere monachorum*: J. SYCHA, t, 1900 (CSEL 41).

Colombano, *Regula monachorum; Reg. coenobialis*: G. S. M. WALKER, t trad. ingl., Oxford 1957; A. VOGÜÉ, trad. franc. c, Bégrolles-en-Mauges 1989.

Vita Patrum Iurensium: F. MARTINE, t trad. franc. c, 1968 (SC 142).

Cesario d'Arles, «Scritti monastici»: A. DE VOGÜÉ – J. COURREAU, t trad. franc. c, 1988 (SC 345); M. SPINELLI, trad. it. c, Roma 1981; *Reg. ad Virgines*: M. C. MC CARTY, t trad. ingl. c, Washington 1960.

Regula Benedicti: R. HANSLIK, t, 1960 (CSEL 75); Salzburger Äbtekonferenz [Conferenza degli abati a Salisburgo] (a cura di), t trad. ted., Beuron 1992; B. STEIDLE, t trad. ted., Beuron 1975[2]; T. FRY, t trad. ingl. c, Collegeville 1981; A. DE VOGÜÉ – J. NEUFVILLE, t trad. franc., 7 voll., 1971-1977 (SC 181-186a); A. LENTINI, t trad. it. c, Monte Cassino 1980[2].

Regula Magistri: A. DE VOGÜÉ, t trad. franc. c, 3 voll., 1964/1965 (SC 105-107); K. S. FRANK, trad. ted. c, St.Ottilien 1989; L. EBERLE, trad. ingl., Kalamazoo 1966.

§ 71 C 5: Ambrogio, *De virginibus*: E. CAZZANIGA, t, 1948 (CSL Par); D. CALLAM, trad. ingl., Saskatoon 2987; *De virginitate*: E. CAZZANIGA, t, 1954 (CSLPar).

Aureliano d'Arles, *Regula ad virgines*: Pç 68, 399-406; A. SCHMIDT, t, in StMon 17 (1975), 237-256.

Donato, *Regula ad virgines*: PL 87, 273-298; A. DE VOGÜÉ, t, in «Benedictina» 25 (1978), 219-313.

Leandro di Siviglia, *De institutione virginum*: A. C. VEGA, t, Madrid 1948.

§ 71 C 6: Rutilio Namaziano, *De reditu suo*: E. DOBLHOFER, t trad. ted. c, 2 voll., Heidelberg 1972; J. VESSERAU, t trad. franc., Paris 1961[2]; E. CASTORINA, t trad. it., Firenze 1967.

A. Origini e terminologia

Nella Chiesa cattolica imperiale il monachesimo ricevette forme e funzioni stabili nella vita religiosa. Le sue origini risalgono a epoca precostantiniana. Le sue radici affondano nell'ascesi del cristianesimo primitivo, che nel III sec. spinse talvolta ad allontanarsi dalla comunità (cf § 26,5). La vita dei cristiani venne così a trovarsi regolata da due norme diverse: una determinava e caratterizzava una vita ascetica, l'altra una vita inserita nella comune condizione civile dell'Impero Romano (Eusebio, *Dem. ev.* I 8).

Elemento costitutivo per il monachesimo fu il distacco (*anacoresi:* «tirarsi in disparte») dalla comunità cristiana, un passo che non dovunque avvenne nello stesso tempo e alla stessa maniera. Dopo i primi tentativi isolati nacque un movimento che nel IV sec. abbracciò tutta la Chiesa. I motivi di questo sviluppo rimangono ancora oggi controversi. Non basta certamente un solo motivo per spiegare un fenomeno così complesso, a determinare il quale può aver contribuito tutto un insieme di vari motivi individuali, religiosi, politici ed economici: la preoccupazione per la propria salvezza in contrasto con un'etica collettiva insufficiente, difesa della libertà ascetica contro le pretese di una comunità organizzata, fuga dai bisogni economici, mentalità di rifiuto di fronte alla destabilizzazione dell'Impero Romano (cf § 26,5). Non è irrilevante il fatto che in Egitto si definisca come *anacoresi* l'esodo dai villaggi o dalla campagna già praticato da lungo tempo ed economicamente motivato. L'ascesi monastica venne legittimata dalla sequela di Cristo, che ora si fece consistere in un conseguente «evangelismo ascetico».

Il «monachesimo» va considerato come un'unità solo nel senso più ampio. Oltre al comune requisito fondamentale – sono monaci quei cristiani che si limitano alla sola opera di fede e rinunciano alla molteplice e affannata attività del mondo (Orosio, *Hist. adv. pag.* VII 33) – il monachesimo occidentale e quello orientale non rappresentarono un quadro unitario. I modi concreti di essere presentavano un'impressionante gamma di variazioni, tanto da far vedere un panorama monastico quanto mai variegato.

Una terminologia specifica differenziata si sviluppò gradatamente (cf Eusebio, *Comm. Ps.* 68 [67], 7). Prevalente fu il concetto di «monaco» (μοναχός), con il suo significato originario di «colui che vive per sé, da solo», ma valido anche per gli asceti che vivono in comunità. La *Vita Antonii* di Atanasio, con le sue due traduzioni latine, e la letteratura monastica di Girolamo fornirono i contributi decisivi per una prima «filologia monastica». Le forme di vita monastica vennero classificate sotto il titolo *De generibus monachorum*; si distinsero inizialmente tre tipi di monaci: i «cenobiti», coloro che vivono insieme; gli «anacoreti», coloro che vivono da soli come eremiti; e i «remnuoth/sarabaiti» (cop-

ti), che costituivano piccole comunità di vita ascetica. Questo e un quarto tipo di monaci, i cosiddetti «girovaghi» (monaci itineranti), furono nettamente rifiutati (cf Girolamo, *Ep.* 22,34-36; Giovanni Cassiano, *Conl.* 18,4-7; *Regula Magistri/Regula Benedicti* 1; Isidoro di Siviglia, *De eccl. off.* II 16 [Isidoro menziona sei tipi di monaci]).

B. Il monachesimo orientale

1. Egitto

a) L'eremitismo

L'Egitto viene considerato come la terra classica del primo monachesimo. Le molteplici motivazioni che spingevano a distaccarsi dalla comunità per ragioni ascetiche agirono chiaramente, all'inizio, nelle condizioni topografiche e storiche di questo paese. Secondo la *Vita Antonii* di Atanasio, la fuga nel deserto cominciò nel tardo III sec. Gli asceti vissero inizialmente al bordo dei loro villaggi nativi, poi si spinsero nel «deserto più distante». Deserto (*eremus, desertum, solitudo*) significa regioni «disabitate», ma tuttavia abitabili. Papiri recentemente scoperti testimoniano che i monaci (spesso chiamati «apotaktiti») non si separavano completamente dal mondo, ma continuavano ad intrattenere rapporti familiari, economici ed anche di natura spirituale. Sono individuabili anche vincoli sociali tra gli eremiti. I padri più esperti tra i monaci vennero considerati come autorità spirituali, con un ruolo d'insegnamento dal quale derivò un tipico rapporto di maestro-discepolo. Gli anacoreti vivevano in agglomerati più sparsi di celle (*Kellia*). Centri dell'eremitismo egiziano furono il deserto di *Nitria* e quello di *Scete*, a sud di Alessandria; tra questi due centri si trovavano le *Kellia*, dette così dal nome «celle». Gli scavi delle *Kellia* testimoniano in maniera impressionante la densità di questi insediamenti monastici, ai quali si aggiungono quelli di altre zone desertiche dell'Egitto (delta e valle del Nilo).

Antonio d'Egitto (ca. 251-356?) divenne grazie alla *Vita Antonii* di Atanasio il prototipo di questa primitiva forma monastica. La *Vita* (scritta attorno al 357) fu composta come scritto propagandistico e programmatico dell'ideale monastico (cf prologo e conclusione). Antonio viene quindi rappresentato intenzionalmente come perfetto asceta e maestro di ortodossia per i monaci. Tuttavia, o proprio per questo, è possibile ricavare dall'opera gli elementi costitutivi del monachesimo egiziano: preghiera, lettura della Sacra Scrittura e lavoro manuale (produzione di cesti, lavoro negli orti e nei campi) per il proprio mantenimento e per il sostentamento dei bisognosi. La *Vita* illustra anche i rapporti

reciproci tra i monaci e testimonia, così, che l'eremitismo rappresentò la forma sociale visibile del monachesimo egiziano.

La *Vita Antonii* venne ben presto tradotta in latino (sono note due antiche traduzioni) ed esercitò notevole influenza nella diffusione e nella formazione del monachesimo anche in occidente (cf Agostino, *Conf.* VIII 5; cf § 76,11).

Gli insediamenti monastici egiziani furono altamente stimati fino all'inizio del V sec. Il pellegrinaggio presso i monaci divenne un fenomeno alla moda (*Apophthegmata Patrum*, Arsenio 28). Relazioni di pregio letterario come la *Historia monachorum in Aegypto* (in redazione greca e latina) e la *Historia Lausiaca* di Palladio (cf § 75,11) proseguirono l'opera d'idealizzazione del monachesimo. Con i loro racconti epico-romanzeschi esse stabilirono le norme per la vita monastica e la santità cristiana.

Un approccio immediato alla mentalità dei monaci egiziani viene fornito dagli **Apophtegmata Patrum** (« detti dei Padri »). La loro origine si deve far risalire all'insegnamento orale impartito da monaci esperti considerati come padri (*abbas, geron*), ai quali si chiedeva una parola (*logion, logos, rhema*) che potesse indicare il cammino da seguire. La redazione scritta di questa tradizione orale avvenne nel IV sec. Verso la fine del V sec. e nel corso del VI si formarono poi le grandi raccolte di detti dei Padri: l'*Alphabetikon* (raccolta compilata secondo l'ordine alfabetico dei padri del deserto, tra i quali vengono annoverate anche tre donne) e la raccolta sistematica (ordinata per temi), di cui non è stato chiarito più precisamente il processo di elaborazione.

Le raccolte più antiche di apoftegmi da noi conosciute si trovano negli scritti di Evagrio Pontico (345-399; cf § 75,7). Questo discepolo dei cappàdoci visse da ca. il 383 come anacoreta prima nel deserto di *Nitria*, poi nelle *Kellia*. Egli concludeva ciascuno dei suoi scritti *Prakticos* e *Gnostikos*, di contenuto ascetico quanto mai esigente, con una piccola raccolta di apoftegmi (cf *Prakt.* 91-100; *Gnost.* 146-150), alcuni dei quali trovarono accoglienza anche nelle successive grandi raccolte. Se Evagrio fosse il primo a mettere per iscritto in questa forma tradizioni orali, o se disponesse di apoftegmi già scritti è una questione non chiarita.

Il monachesimo egiziano entrò attorno al 400 in una grave crisi. Tensioni tra monaci immigrati e indigeni, la controversia su Origene e la persecuzione che ne risultò contro i monaci origenisti da parte del patriarca alessandrino Teofilo (§ 51), e infine l'invasione dei maziki, una tribù nomade libica, segnarono la fine dell'epoca aurea. «Il mondo ha perso Roma e i monaci hanno perso Scete» (*Apophthegmata Patrum*, Arsenio 21).

b) La fondazione di monasteri da parte di Pacomio

Quasi contemporaneamente all'eremitismo comparve in Egitto una seconda forma di monachesimo: la vita in comune dei monaci (κοινὸς βίος», *cenobiti-*

smo). L'organizzazione di comunità monastiche viene legata nella tradizione al nome di **Pacomio** (ca. 292-346/347). Il copto *Pa-hom* («falco del re») si dedicò inizialmente, dopo il suo battesimo (ca. 312), ad attività caritative. Visse poi per diversi anni come eremita e cominciò infine, per motivi pratici e spirituali, a spingere gli eremiti a una vita in comune, che doveva ispirarsi al modello ideale della prima comunità degli apostoli (*At* 4,32-35). Attorno al 323 fondò nell'Alto Egitto il monastero di Tabennisi, che ebbe un'affluenza così intensa da suggerire ben presto altre fondazioni; comunità monastiche affini aderirono a Pacomio. I monasteri (complessivamente nove cenobi maschili e due femminili, uno dei quali sotto la guida della sorella germana di Pacomio) costituirono una lega monastica (la «santa *koinonia*») sotto la guida dello stesso Pacomio.

L'atto di fondazione, così ricco di conseguenze, fu accompagnato da un'ulteriore innovazione: una norma di vita, fissata per iscritto, che regolava tutte le questioni importanti della vita comunitaria (struttura gerarchica dei monasteri, svolgimento della giornata, liturgia, preghiera, sostentamento ecc.). Non è più possibile ricostruire con esattezza il processo di sviluppo della «regola di Pacomio». Il testo si formò attraverso un lavoro di lunghi anni e con la collaborazione di più autori (cf la *Praefatio* di Girolamo alla versione latina: «comandamenti» di Pacomio, di Teodoro e di Orsiesi). Della redazione originaria in lingua copta si sono conservati solo pochi frammenti; il testo completo – con un'articolazione in quattro parti: *Praecepta; Praecepta atque instituta; Praecepta atque iudicia; Praecepta ac leges* – ci è giunto soltanto nella versione latina di Girolamo (eseguita nel 404 da un esemplare greco).

L'influenza di Pacomio si estese ampiamente oltre l'Egitto. La traduzione delle sue regole in latino da parte di Girolamo diede inizio a una vera e propria storia dell'influsso che esse avrebbero avuto nel monachesimo latino. Le biografie di Pacomio, pervenute soprattutto nelle redazioni copta e greca, documentano la stima e l'influenza di cui godette il monaco egiziano, ma difficilmente ne trasmettono un'immagine autentica.

La lega monastica pacomiana sopravvisse al suo fondatore. I suoi successori negli anni 347-386 – Orsiesi e Teodoro – dovettero certamente affrontare serie difficoltà, ma poterono egualmente accogliere nella lega altri monasteri. Dopo il 400 le notizie diventano più rare. Presso il «Convento Bianco» (Deir el Abiad) in Alto Egitto sorse un monastero autonomo secondo la regola pacomiana. Sotto il suo abate Scenute di Atripe (ca. 333/334-451) esso divenne un importante centro di riforma, che incise anche nella politica ecclesiastica alessandrina.

La rapida diffusione del cenobitismo in Egitto non si può spiegare soltanto con Pacomio. Essa fu preparata dalle incerte forme di transizione tra eremiti e gruppi di eremiti. Dei monasteri, inoltre, sorsero anche indipendentemente da Pacomio.

L'esistenza di **monasteri di meleziani** è dimostrabile dal 334 (§ 35,3). Sotto la pressione della persecuzione atanasiana i meleziani abbandonarono le loro città e i loro villaggi e vissero in comunità segregate. Il ritrovamento di papiri consente di gettare uno sguardo nella forma d'organizzazione di questi monaci, o apotaktiti. Ne risulta che una rinuncia radicale al mondo (*apotaxis*) non era obbligatoria: alcuni asceti disponevano liberamente dei propri beni e i loro insediamenti monastici assumevano il carattere di villaggi. Il monachesimo istituzionale oppose ai monaci meleziani un rigoroso rifiuto (*Vita Ant.* 68; *Apophth. Patr.* Arsenio 48); anche a Pacomio vengono attribuiti moniti di diffida nei confronti dei meleziani (*Vita* sahid. [5^5] 123; cf *Vita* gr. II 88).

2. Palestina

Il monachesimo palestinese mostra un carattere proprio. Segno distintivo è una certa moderazione nella vita ascetica (nessuna forma esagerata, come per es. in Siria), una composizione internazionale delle comunità monastiche, determinata dal crescente movimento di pellegrini verso i luoghi santi, e una vivace partecipazione alle discussioni cristologiche del V e del VI sec.

a) Giudea e Gerusalemme

Il deserto di Giuda e i luoghi santi esercitarono una particolare forza d'attrazione su asceti provenienti da altri paesi. Da Iconio giunse san **Caritone**, secondo la tradizione il primo monaco in territorio gerosolimitano, vissuto probabilmente dal 275 (330?) come asceta nelle vicinanze di Gerusalemme e considerato come fondatore delle laure di Pharan, Douka (presso Gerico) e Souka (presso Betlemme) (cf l'anonima *Vita* di san Caritone).

Laura (= vicolo, viottolo) è il nome con cui viene indicato un insediamento monastico palestinese, in cui asceti conducevano una vita anacoretica, sotto un superiore responsabile, in singole celle sparse su un territorio circoscritto e collegate da un viottolo. Il Sabato e la Domenica si riunivano per la liturgia nella chiesa situata al centro.

Nel 405/406 ca. si stabilì nelle vicinanze di Gerusalemme il giovane monaco sacerdote **Eutimio** di Melitene/Eufrate (377-473). Qualche anno più tardi fondò un proprio monastero, che subito dopo ebbe come capo il suo amico Teoktisto (monastero di Teoktisto). Dopo alcuni anni, durante i quali, nel tentativo di sottrarsi alla popolarità di cui era oggetto, cambiò continuamente luogo per vivere indisturbato come anacoreta, tornò nelle vicinanze di questo monastero e ne fondò un altro (laura di sant'Eutimio; cf Cirillo di Scitopoli, *Vita S. Euthymii*). Il monastero di Teoktisto servì ora come «casa di noviziato», in

cui si praticava la vita cenobitica, fino a quando i giovani monaci non erano maturi per una vita da condursi secondo l'ideale anacoretico nella laura di Eutimio. Questo sistema – il cenobio come indispensabile primo passo per l'anacoretismo nella laura – venne stabilito nella successiva generazione dal discepolo di Eutimio **Saba** (cf § 59,3). Saba (439-532), che aveva raggiunto Eutimio dalla Cappadocia nel 456 ca., fondò nel 483 la Grande Laura (Mar Saba), seguita da altri monasteri (Cirillo di Scitopoli, *Vita S. Sabae*).

Eutimio e Saba furono non solo fondatori di monasteri e organizzatori del monachesimo, ma furono anche protagonisti di attività missionaria e di politica ecclesiastica al di là dei loro monasteri. Nelle controversie tra Giovenale, vescovo di Gerusalemme (422-458), e il suo antagonista Teodosio (cf § 58,1) i monaci svolsero su tutte e due le parti un ruolo importante. La laura di Eutimio rimase immune dalla diffidenza che in Palestina prevaleva contro il concilio di Calcedonia e divenne luogo di raccolta dell'opposizione calcedoniana. Saba proseguì questa politica del suo predecessore.

b) Gaza

Girolamo rappresentò **Ilarione** di Thavata presso Gaza come il primo monaco in Palestina (*Vita Hilarionis*, prima del 392). Egli fondò probabilmente attorno al 330, nelle vicinanze di Maiuma/Gaza, un insediamento monastico. Sotto il suo influsso nacque forse il monastero di Epifanio (dal 367 vescovo di Salamina/Cipro; § 75,6) presso Eleuteropoli. A causa della posizione geografica, rimase caratteristica per i monasteri attorno a Gaza l'impronta ricevuta dall'influsso egiziano. Così, il monaco monofisita **Isaia** (m. 491), vissuto a Gaza nel V sec., deve probabilmente identificarsi nell'abate Isaia di Scete, autore di scritti ascetici (*Asketikon; De gradibus vitae monasticae*).

Monaci della regione di Gaza ebbero una parte non di secondo piano nelle discussioni di politica ecclesiastica dopo il concilio di Calcedonia (cf § 58,3; sono da ricordare particolarmente Pietro l'Iberico (m. 491) e il suo discepolo Severo d'Antiochia (m. 538; cf § 77,3), che furono i portavoce dei monaci anticalcedoniani. Schierati sulle posizioni di Calcedonia furono invece Barsanufio (m. 540) e Giovanni (m. ca. 530), noto per la sua ampia corrispondenza spirituale, e il loro discepolo Doroteo di Gaza (m. 560/580), sotto il nome del quale si conservano discorsi dottrinari (*Didaskaliai*), lettere e una raccolta di sentenze (cf § 77,6a).

c) Monasteri latini

Il pellegrinaggio nei luoghi santi portò a Gerusalemme e in Giudea, sul finire del IV secolo, numerosi cristiani dell'occidente. Grazie alla loro immigrazione, sorsero dei monasteri latini. Molto importante fu quello di **Melania** *senior* sul Monte degli Ulivi (fondato nel 372; cf Palladio, *Hist. Laus.* 46; 54; 55). La nipote, **Melania** *iunior*, arrivò anch'essa nel 417 a Gerusalemme e vi fondò un monastero femminile egualmente sul Monte degli Ulivi e un monastero maschile presso la chiesa dell'Ascensione (Geronzio, *Vita Melaniae*). Nel 385 **Girola-**

mo si era stabilito a Betlemme con **Paola ed Eustochio** e con i beni di Paola vi aveva fondato un monastero maschile e uno femminile (Girolamo, *Ep.* 108,20). Nello stesso tempo anche Giovanni Cassiano deve essere vissuto in un monastero di Betlemme presso la grotta della natività (*Conl.* 17,7).

3. Siria

L'encratismo del II sec. (Taziano, cf § 38 A 3) aveva avuto in Siria una forte diffusione. Già per questo motivo la Chiesa siriaca fu particolarmente sensibile all'ideale ascetico, che nel IV sec. continuò ad essere coltivato specialmente in comunità ascetiche di entrambi i sessi. I cosiddetti «figli e figlie dell'alleanza» (*Bnai* e *Bnat Qyama*), dei quali parlano Afraate (*Demonstratio* 6) ed Efrem (cf § 75,12), vivevano in comunità come membri di eguale diritto. Probabilmente essi emettevano al momento del battesimo un voto di celibato e di povertà. In questo tempo si fece sentire in Siria anche l'ideale di una vita ascetica al di fuori delle comunità. Si collegano con questo ideale i monasteri fondati in Celesiria, dopo il 325, da **Audio** (Epifanio, *Pan.* 70,1; *Anc.* 14,3-4). I suoi seguaci, detti «audiani», legarono la loro vita ascetico-monastica alla protesta contro i costumi rilassati del clero (cf § 50,5). Una forte presenza dell'ascetismo viene testimoniata da Girolamo e soprattutto dalla *Historia religiosa* scritta probabilmente nel 444 da Teodoreto di Ciro (§ 4; 75,4d), che con i suoi eroi asceti volle proporre qualcosa di più degli eroi e dei filosofi greci.

Colpisce, rispetto al monachesimo egiziano, un'ascesi più austera che talvolta si esprimeva in forme strane e bizzarre. C'erano asceti di entrambi i sessi che vivevano come reclusi, altri che rimanevano in perpetuo all'aperto («asceti all'aria aperta»), altri che si caricavano di catene di ferro.

Una forma particolare di ascesi siriaca fu quella degli stiliti (dal tardo gr. *stylos*, che significa «colonna»), che passavano la vita sopra una colonna: il loro primo e più famoso rappresentante fu Simeone lo Stilita (m. 459), la cui vita risulta descritta da Teodoreto (*Hist. rel.* 26). Dopo aver sperimentato varie forme ascetiche di vita, egli si ritirò, per sottrarsi alla pressione della massa dei suoi ammiratori, sulla piattaforma di una colonna. Ma anche di qui continuò ad annunciare il Vangelo e a predicare. La sua colonna, che si ergeva a Ka'lat Siman, era continuamente attorniata da ammiratori, da persone che cercavano aiuto e che desideravano convertirsi. Simeone trovò in oriente molti imitatori.

In Siria esistettero una accanto all'altra tutte e due le forme d'ascetismo: quella dell'eremitisto e quella del cenobitismo. Malgrado la loro accentuata tendenza alla solitudine, gli asceti della Siria si mostrarono anche solleciti nei confronti del mondo. L'attività sociale/caritativa e l'azione apostolica/missionaria furono aspetti costitutivi della vita di questi monaci «taumaturghi» (operatori di miracoli). Il monachesimo non soltanto si trovava in una posizione di alta sti-

ma da parte del popolo, ma intratteneva in prevalenza anche ottimi rapporti con le comunità ecclesiastiche. I vescovi venivano scelti preferibilmente da ambienti monastici. Un panegirista e difensore entusiasta del monachesimo siriaco-antiocheno fu Giovanni Crisostomo (§ 75,4c).

4. Asia Minore

Iniziatore del monachesimo in Asia Minore viene ritenuto **Eustazio di Sebaste** (m. 377). La sua ascesi entusiastica, critica nei confronti della Chiesa, lo portò continuamente a conflitti con la Chiesa stessa. Nel 340 (o 341) un sinodo celebrato a Gangra (Paflagonia) si pronunciò contro le esagerazioni ascetiche dei suoi seguaci, definiti in senso negativo come « eustaziani ». Si rimproverò loro il disprezzo del matrimonio, il rifiuto di ogni proprietà privata, la negazione di un cristianesimo inserito nella società civile e la condanna della prassi ascetica della Chiesa, che ai loro occhi era troppo blanda (Hefele-Leclercq I 2, 1029-1045). Il conflitto mostra quanto facilmente la vita ascetica potesse diventare incontrollabile nel suo entusiasmo e disturbare un saldo ordinamento ecclesiastico. Quanto a Eustazio, che fu probabilmente il primo asceta a diventare vescovo (a Sebaste), cercò egli stesso di esercitare un'azione moderatrice sui suoi seguaci. A una definitiva rottura con la Chiesa si arrivò soltanto quando egli, nella controversia sulla divinità dello Spirito Santo, si schierò dalla parte degli pneumatomachi, e quindi non a motivo della sua prassi ascetica, ma della sua presa di posizione dogmatica.

Basilio il Grande (cf § 75,3a) si trovò all'inizio della sua carriera ascetica sotto l'influsso di Eustazio, al quale lo legò per molti anni una profonda amicizia (cf per es. *Ep.* 1; 123) che si spezzò soltanto quando i due amici si trovarono in posizioni contrapposte nella controversia pneumatologica. Basilio aveva deciso di abbracciare la vita ascetica al momento stesso del suo battesimo e, dopo un viaggio attraverso vari centri del monachesimo, visse per qualche tempo insieme a persone che condividevano i suoi ideali su una proprietà della sua famiglia ad Annesi (Ponto). Egli dedicò numerosi scritti alla vita ascetica in comunità, in quanto giudicava l'eremitismo con atteggiamento estremamente scettico (cf *Reg. fus.* 7). Già nella raccolta minore dei suoi scritti ascetici, noti sotto il titolo generale di « Ascetica », risultano stabilite le basi per una vita monastica comune, con norme che vengono poi riprese nella raccolta maggiore. In una redazione definitiva il contenuto delle sue opere ascetiche appare distribuito nelle *due regole monastiche*, quella più lunga (*Regulae fusius tractatae*) e quella più breve (*Regulae brevius tractatae*).

Secondo Basilio, tutti i battezzati sarebbero tenuti per principio a seguire Gesù Cristo e a professare la loro fede in Dio nella vita di ogni giorno e attraverso l'ascesi. La vita monastica non

rappresenterebbe che una forma particolare di questo più ampio programma. L'amore verso Dio e il prossimo sarebbe già insito nella natura umana come inclinazione al bene (cf *Reg. fus.* 2-3 ecc.). Il distacco dall'« uomo vecchio », la conversione, non dovrebbe significare, per lui, una fuga dal mondo, ma servizio nel mondo, azione sociale, vita in comune.

Le sue norme per la vita ascetica sono quindi basate su una teologia della creazione e orientate in senso ecclesiologico. Basilio diede alla vita comune nel monastero una normativa spirituale e stabilì i princìpi che dovevano regolare le comunità ascetiche all'interno della Chiesa. Essi dovevano individuare nelle comunità compiti spirituali (*Reg. fus.* 97), educativi (*Reg. fus.* 15; *Reg. brev.* 292) e caritativi (*Reg. fus.* 42; *Reg. brev.* 100; 101; 155; 207; 214; 302, ecc.). Le sue regole sono state ampiamente accolte nel monachesimo greco. Attraverso la traduzione latina della redazione più breve degli «Ascetica», curata da Rufino d'Aquileia attorno al 396/397, Basilio influenzò anche il monachesimo occidentale (cf *Regula Benedicti*, § 71 c 4).

5. Costantinopoli

Anche nella capitale dell'Impero Costantinopoli furono fondati già nel IV sec. dei monasteri. Secondo Sozomeno (*H. E.* IV 27,4), la prima comunità monastica vi fu eretta attorno al 350 da **Maratonio**, appartenente alla cerchia di Eustazio di Sebaste. Nel 382/383 vi fondò un monastero il monaco siro **Isacco**. Il numero dei monasteri crebbe rapidamente. Il concilio di Efeso del 431 riconobbe l'abate **Dalmato** come «capo di tutti i monaci della città» (il cosiddetto «archimandrita»; cf ACO I 1,7; S. X-XI). Il monachesimo risultò a Costantinopoli integrato nella vita della città. Nelle discussioni di politica ecclesiastica dei secoli V e VI esso svolse un ruolo d'importanza non secondaria.

Acquistò grande rinomanza il cosiddetto **monastero degli acemeti**, fondato nel 405 ca. da Alessandro, vissuto precedentemente in Siria e Palestina come asceta itinerante. Gli acemeti (da ἀκοίμητος, «insonne, sempre in movimento») presero alla lettera l'invito a pregare sempre, senza stancarsi (*Lc* 18,1) e lo seguirono stabilendo che un gruppo della comunità fosse sempre riunito in preghiera. Sotto il successore di Alessandro (426/427) vennero condannati come messaliani (cf § 50,6) ed espulsi dalla città. Fondarono allora una nuova comunità ad *Eirenaion*, sul Bosforo. Con il loro aiuto l'ex-console Studios fondò a Costantinopoli, nel 463, il monastero di san Giovanni («monastero di Studios»). Gli studiti, che più tardi divennero famosi grazie a Teodoro Studita e a una loro grande biblioteca, tramandarono l'eredità spirituale degli acemeti.

6. Monachesimo femminile

L'ascesi premonastica era stata ampiamente praticata nelle comunità cristiane anche da donne (cf § 26,5). La fuga dalla comunità per rifugiarsi nel deserto fu una forma d'ascesi prevalentemente seguita da uomini. Di donne che scelsero la vita eremitica non sappiamo molto. Gli *Apophthegmata Patrum*, tuttavia, conoscono anche delle «Madri»: *Amma Theodora, Sarrha* e *Synkletika*. Della lega monastica pacomiana facevano parte anche due monasteri femminili. Nelle città venne incoraggiato, per le vergini, l'uso di abitare e vivere insieme, ciò che portò a una progressiva sostituzione del tradizionale ascetismo praticato in famiglia. La *Historia Lausiaca* di Palladio (§ 75,11) costituisce un'importante testimonianza per la varietà dell'ascesi femminile nel IV/V sec. e per l'importanza di quelle donne alle quali, oltre all'istruzione e alle ricchezze familiari, era soprattutto una scelta di vita ascetica ad offrire la possibilità di organizzare la propria vita in maniera personalmente responsabile e di dare un proprio contributo nelle discussioni teologiche. Basilio, la cui sorella maggiore Macrina già prima di lui aveva fondato una comunità ascetica femminile su un terreno di proprietà della sua famiglia, fa riferimento nelle sue «regole» anche alle comunità della sorella, che potevano aspettarsi dalle comunità maschili un aiuto pratico e assistenza spirituale. Ma egli sottolinea la responsabilità della superiora per le sue sorelle, che dai fratelli non dovrebbe essere messa in discussione (cf *Reg. fus.* 33; *Reg. brev.* 108-111; 153-154).

Una figura di spicco del monachesimo femminile fu la leggendaria discepola di Paolo **Tecla**, sulla tomba della quale a Seleucia d'Isauria costruirono monasteri asceti di entrambi i sessi (Aetheria, *Peregrinatio* 23,2-5).

7. Monachesimo e pubblico

L'autorità ecclesiastica insistette sempre sull'unità tra ascesi e ortodossia. Se questa mancava, anche la vita ascetica si vedeva negare il suo riconoscimento.

L'attività caritativa di molti monasteri (Basilio, *Reg. fus.* 10) fece crescere la stima per il monachesimo. Tuttavia, il crescente movimento ascetico del IV sec. produsse anche spiacevoli fenomeni concomitanti che suscitarono critiche contro il monachesimo. Nella distruzione di santuari pagani ordinata da parte dello Stato (per es. del *Serapeion* presso Alessandria nel 391) si distinsero ingloriosamente monaci che irrompevano nei luoghi come orde furiose. Scrittori pagani come Eunapio (*Vitae Sophistarum* 472, 6ss.) o Libanio (*Or.* 30: *Pro templis*) rifiutarono comprensibilmente il monachesimo, mostrando contro di esso tutta la loro ripugnanza. Durante le controversie teologiche e cristologiche dei secoli IV e V furono spesso proprio dei monaci fanatici ad esercitare pressioni sui lo-

ro vescovi per costringerli a prendere posizione secondo le loro idee. L'imperatore Teodosio cercò d'impedire eccessi violenti, proibendo ai monaci di soggiornare nelle città (390; due anni dopo il provvedimento venne ritirato; cf CTh XVI 3,1 e 2). Anche nei confronti della vita ascetica in se stessa alcuni cristiani contemporanei si mostrarono piuttosto freddi e distaccati (cf Sinesio di Cirene, *Dion Chrysostomus* 7).

A un ampio inquadramento giuridico del monachesimo nella Chiesa si vide chiamato il concilio di Calcedonia. La legislazione mise i monasteri sotto la giurisdizione del rispettivo vescovo diocesano. Soltanto con il suo permesso si potevano fondare monasteri (can. 4). Monasteri già esistenti e riconosciuti non potevano essere secolarizzati (can. 24). Altre numerose disposizioni erano in vigore già da prima: si rese obbligatoria, per i monaci e per le monache, la pratica ascetica di vivere in disparte e si proibì loro d'ingerirsi nelle faccende ecclesiastiche e civili (can. 4; cf can. 3). Gli schiavi potevano essere accettati in un monastero soltanto con il permesso del loro padrone (can. 4). Un monaco non poteva più entrare nel servizio militare o assumere un ufficio civile (can. 7). Alle vergini consacrate a Dio e ai monaci venne proibito il matrimonio (can. 16).

C. Il monachesimo occidentale

Le origini e la prima organizzazione del monachesimo latino percorsero vie simili a quelle dell'oriente. Inizialmente vergini e asceti di sesso maschile vivevano da soli o anche in piccoli gruppi nel contesto delle comunità cristiane. Presso le donne l'ascetismo praticato in famiglia era ampiamente diffuso (cf per es. Ambrogio, *De virginibus*; Sulpicio Severo, *Vita Martini* 19,1-2). L'eremitismo ebbe in occidente una minore importanza. La «solitudine tra più persone» era considerata la forma normale, mentre il vivere da soli era ammesso solo per i progrediti e già sperimentati. In occidente continuò a svilupparsi una tradizione che seguiva l'esempio e gli stimoli del monachesimo orientale.

1. Italia

Grazie a vivaci scambi con l'oriente la vita monastica si diffuse verso la fine del IV sec. a Roma. Qui essa appare inizialmente, a partire dalla metà del IV sec., come movimento spiccatamente femminile. Negli anni 382-385 **Girolamo**, che aveva portato con sé dall'oriente analoghe esperienze, ne divenne autorevole consigliere. La sua corrispondenza fornisce un chiaro esempio di un'azione

propagandistica per la vita ascetica. Egli invitò illustri dame a una nuova nobiltà cristiana, basata sull'ascesi e sulla continenza (per es. *Ep.* 108; 127). Fece propaganda, inoltre, per il sostegno materiale e personale dei monasteri. Rappresentanti dell'aristocrazia tardo-antica, in qualità di *patronus/patrona*, divennero autorevoli promotori della vita monastica.

Sotto l'influsso di Girolamo vennero a trovarsi **Paola** ed **Eustochio**, che più tardi l'avrebbero seguito a Betlemme (*Ep.* 108; 22), **Marcella** (spec. *Ep.* 127), **Fabiola** (*Ep.* 64 ecc.); **Proba** (*Ep.* 130,7), come anche **Pammachio** (*Ep.* 66). Numerose dame dei circoli aristocratici di Roma aderirono fin dalla giovinezza a una vita di castità al riparo della famiglia. Anche più frequenti furono le vedove che rinunciavano alle seconde nozze per poter vivere secondo ideali ascetici. Il riunirsi di queste donne in comunità domestiche o il ritirarsi in campagna insieme a persone con gli stessi ideali caratterizza il passaggio dall'ascesi premonastica al modo di vivere monastico (*Ep.* 43).

Tra i più importanti promotori e propagandisti della vita ascetica vanno annoverati **Damaso di Roma** e **Ambrogio di Milano**. Agostino testimonia l'esistenza di monasteri femminili e maschili a Roma (*De mor. eccl. cath.* I 33,70; cf 31,65-68) e a Milano sotto Ambrogio (*Conf.* VIII 6,15). Vergini cristiane arrivavano di lontano per prendere il velo dalle mani del vescovo milanese (*De virginibus* I 57-60). Egli c'informa anche di colonie di eremiti sulla costa dell'Italia settentrionale (*Hexaem.* III 5,23). Il vescovo **Eusebio** (m. ca. 370) introdusse a **Vercelli** la vita comune, la *vita communis*, dei chierici e unì così l'ufficio sacerdotale con la forma di vita monastica (Ambrogio, *Ep.* 14 *extra coll.*). A **Nola** si stabilì nel 395 **Paolino**, che fondò un monastero sulla tomba di san Felice. **Melania** *iunior* rese possibile con il suo ricco patrimonio la fondazione di diversi monasteri in Sicilia (Palladio, *Hist. Laus.* 61). Già alla fine del IV sec. si possono distinguere varie forme di monachesimo italiano: monasteri fuori le mura, monasteri urbani, monasteri per chierici, monasteri annessi a santuari, colonie di eremiti. Al quadro d'insieme appartengono anche monaci che erano giunti dall'oriente, ma non dappertutto erano stati riconosciuti (Girolamo, *Ep.* 22,34; Palladio, *Hist. Laus.* 37; Agostino, *De opere monachorum* 28,36).

2. Nordafrica

In Nordafrica la forma di vita monastica fu promossa da Agostino, che l'aveva conosciuta di passaggio a Milano e a Roma, ma ne aveva maturato gli ideali traendoli dalla sua propria formazione ed esperienza intellettuale: entusiasmo neoplatonico per l'unità, tendenza all'amicizia (*Conf.* IV 8,13) e desiderio di comunione ecclesiastica (At 4,32: *Cor unum et anima una*, « un cuore solo e un'anima sola ») contribuivano insieme nell'alimentare questo ideale (cf § 76,4). So-

prattutto egli richiedeva la *vita communis* dei chierici (*Ep.* 60; *Sermo* 355; 356). In Africa settentrionale, tuttavia, continuava a produrre i suoi immediati effetti anche l'esempio orientale, che reclamava il suo diritto d'esistenza accanto al progetto agostiniano. Le più antiche regole monastiche latine sono legate al nome di Agostino.

Da una storia piuttosto complicata della tradizione si possono ricavare due o tre testi, che vengono indicati come « Regole di Agostino »: l'*Ordo monasterii* (*Regula* I), un ordinamento monastico molto conciso, di cui si discutono la paternità (Agostino o Alipio), la redazione e i destinatari; il *Praeceptum* (*Regula* II), un ordinamento dettagliato, probabilmente scritto da Agostino per il suo monastero d'Ippona (non prima del 391; forse attorno al 397?). Questa regola è identica a quella contenuta in *Ep.* 211,5-16 (*Regularis informatio*), che però è destinata alle donne. La priorità fra i due testi è oggetto di discussione; la maggioranza degli studiosi è incline a riconoscere la priorità del *Praeceptum*; la *Regularis informatio* sarebbe allora un adattamento di questo testo per il monastero femminile d'Ippona descritto nell'*Ep.* 211.

3. Spagna e Gallia

Nella Spagna la vita ascetica aveva ricevuto un forte impulso da Priscilliano e dal suo movimento, ma nello stesso tempo era caduta in discredito (§ 50,7). Molti vescovi reagirono al priscillianismo mostrando ostilità e diffidenza contro il monachesimo in genere.

Come fondatore del monachesimo in Gallia viene considerato **Martino di Tours** (m. 397). Il suo biografo Sulpicio Severo lo esaltò negli scritti a lui dedicati e ne difese e propagò la forma di vita monastica. Il monachesimo martiniano rimase limitato alla sfera d'azione del santo e non trovò dopo la sua morte un'ulteriore diffusione. Nella Gallia settentrionale la vita ascetica-monastica fu promossa dal vescovo **Vittricio di Rouen** (m. ca. 407). In quella orientale si stabilì un monachesimo a sua volta influenzato dall'oriente, ma incapace di adattamenti alle circostanze concrete locali: **Onorato** fondò attorno al 400/410 il monastero insulare di Lerino. **Giovanni Cassiano** (m. subito dopo il 433) visse dal 415/416, dopo un soggiorno tra i monaci orientali, a Marsiglia, dove fondò un monastero maschile e uno femminile. L'influsso di questi centri monastici fu di vasta portata. Il **monastero del Giura** (St.Claude), fondato attorno al 450, fu in rapporti con il monachesimo insulare di Lerino e stabilì a sua volta legami con il monastero-santuario eretto sulla tomba del santo martire Maurizio a St. Maurice (*Vita Patrum Iurensium*). Molti monaci di Lerino vennero chiamati nel V sec. alle sedi vescovili della Gallia meridionale. Vita monastica e vita clericale risultarono così reciprocamente congiunte. Giovanni Cassiano esercitò con i suoi scritti (*De institutis coenobiorum* e *Conlationes Patrum*) una vasta influenza sul monachesimo della regione attraversata dal Rodano. Agli asceti occidentali egli volle mostrare come esempio normativo il monachesimo orientale, da lui inten-

zionalmente idealizzato e reso sistematico per scopi pratici. Egli, inoltre, fu il mediatore della teologia e spiritualità monastica, che era ispirata a Origene ed Evagrio Pontico.

Con il monachesimo gallico venne in contatto alla fine del VI secolo **Colombano** (ca. 543-615) con i suoi monaci irlandesi (cf § 43,7). D'accordo con i merovingi, egli riuscì a fondare monasteri nel territorio dei vosgi (Luxeuil, Annegray e Fontaine). Le sue regole per queste comunità (*Regula monachorum* e *Regula coenobialis*) furono seguite anche in altri monasteri merovingi. Il legame originario con le regole di Colombano cessò gradatamente e venne sostituito nelle singole case dall'osservanza di regole miste (vedi qui sotto, § 71 C 4). Dopo essere stato allontanato dal regno dei merovingi, Colombano si trasferì oltre le Alpi e fondò nel 612, a Bobbio, il suo ultimo monastero.

4. Regole monastiche

Il monachesimo occidentale fu decisamente incline, più di quello orientale, a una regolamentazione in cui si prese atto della vita monastica cenobitica, ma anche dell'esistenza di un libero eremitismo. Le più antiche regole monastiche latine hanno la loro origine nel monachesimo agostiniano (vedi sopra, § 71 B 2). Rufino d'Aquileia tradusse nel 396/397 per un monastero italiano la raccolta minore degli «Ascetica» di Basilio: quelle «risposte del diritto divino», che Basilio aveva dato ai suoi monaci, egli volle renderle accessibili, così, al monachesimo latino, perché anche qui si potesse vivere secondo l'«esempio della Cappadocia» (prefazione alla traduzione). Dal V sec. ebbe inizio una ricca produzione di regole latine, che non intendevano formare un proprio monachesimo alla maniera degli ordini medievali, ma consolidare la tradizione monastica e la sua pratica per il singolo monastero (cf Cesario d'Arles, § 78,3 ecc.). Accanto a queste autoregolamentazioni all'interno dei monasteri non si può ignorare la legislazione ecclesiastica. Monasteri e vita monastica sono spesso oggetto di decisioni sinodali. A ciò dobbiamo aggiungere l'accettazione dei rispettivi canoni del concilio di Calcedonia e infine l'osservanza della legislazione imperiale.

Tra le regole monastiche del VI sec. si trova quella posta sotto il nome di **Benedetto da Norcia** (480/490-550/560), di cui si conoscono la vita e la provenienza solo attraverso Gregorio Magno (cf § 63,5), che offre nel secondo libro dei suoi *Dialogi* un'interpretazione teologico-spirituale di quel *Benedictus*, «un *benedictus* (benedetto) secondo la Grazia e il nome» (*Dial.* II *praef.*; per la regola: *Dial.* II 36). L'autore di questa regola ne conosceva altre, dalle quali trasse ispirazione. Come fonte più importante viene considerata oggi la **Regola del maestro** (*Regula magistri*, RM). Essa fu scritta probabilmente all'inizio del VI sec. da un autore sconosciuto, e finora non si è potuto chiarire in maniera sicu-

ra se in Italia o nella Gallia meridionale. La *Regula magistri* è la più lunga regola monastica latina e rappresenta una testimonianza d'incalcolabile valore per la comprensione stessa del primo monachesimo latino. La regola di Benedetto concorda nella sua prima parte (fino al cap. 7, ma in forma molto più breve) con i primi dieci capitoli della *Regula magistri*. Questa parte, tuttavia, fu già ripresa e rielaborata dal maestro da un modello più antico (il cosiddetto *Actus militiae cordis*). Nelle disposizioni concrete la regola di Benedetto percorre vie proprie. Il chiaro e conciso regolamento monastico vuole essere soltanto un'introduzione alla vita nel monastero destinata ai principianti (RB 73). La regola si pone «sotto la guida del Vangelo» (RB, *prol.* 21 = RM, Ths 17) e definisce il monastero come un'unità chiusa rispetto all'esterno (RB 58,7). Per i monaci c'è soltanto il compito spirituale della «vera ricerca di Dio» (RB 58,7) nell'accurato adempimento dei doveri della vita monastica, nel trinomio «preghiera, lavoro, lettura». La comunità viene guidata dall'abate, che normalmente viene eletto da essa (RB 64; in RM 93 è l'abate morente a designare il suo successore). L'abate fa nel monastero le veci di Cristo (RB 2,2 = RM 2,2: *Christi enim agere vices*). La regola traccia per lui un programma di guida spirituale (RB 2; cf RM 2; RB 64), che è qualificato dalla virtù della *discretio* (RB 64,19: *mater virtutum*).

La storia dell'influenza esercitata da questa regola si può seguire fin dall'inizio del VII sec. Nel monastero di Altaripa (diocesi di Albi) essa apparve già prima del 630 come regolamento monastico obbligatorio. Come suo autore veniva considerato un «abate romano» (*S. Benedictus abbas Romensis*). Successivamente la regola benedettina venne rapidamente adottata nei monasteri gallici, anche se certamente insieme ad altre regole. Durante l'epoca in cui si osservarono regole miste (si viveva in un monastero «secondo la regola di Benedetto e Colombano», «secondo la regola di Colombano, di Basilio e di Benedetto», ecc.), la regola benedettina ebbe ulteriore diffusione. Il monachesimo anglosassone seguì inizialmente soltanto la regola benedettina, che anzi riportò sul continente. Soltanto la riforma carolingia dei monasteri pose fine alla pratica di combinare insieme elementi della regola di san Benedetto con elementi di altre regole e riconobbe quella benedettina come l'unica regola monastica valida e obbligatoria per tutti.

5. Monachesimo femminile

Come in oriente, anche in occidente si sviluppò una forma propria di monachesimo femminile (*virgines, sorores, moniales, sanctimoniales*, più raramente: *monachae, nonnae*). Le donne vivevano nei loro monasteri in maniera corrispondente alla comune tradizione monastica. Parallelamente alla ricca produzione di regole per i monasteri maschili furono scritte a partire dal VI sec. anche regole

specifiche per le donne: Cesario d'Arles (524/525-534), Aureliano d'Arles (548), Donato di Besançon (630-655), Leandro di Siviglia (ca. 580) crearono così delle norme per un monachesimo femminile che ponevano l'accento sull'ideale della verginità, richiedevano una rigida clausura, limitavano il lavoro ad attività «tipicamente» femminili (*lanificium*, lavori con la lana), ma proponevano anche l'apprendimento dalla lettura e della scrittura. Oltre ai vescovi, risultarono fondatori di monasteri femminili anche laici della nobiltà gallo-merovingia e di quella longobarda (cf § 43,7). Dalla corrispondenza di Gregorio Magno (590-604) si ricava il suo vivo interessamento per monasteri femminili presenti in Italia.

6. Atteggiamenti critici nei confronti del monachesimo

Anche in occidente il monachesimo non trovò soltanto riconoscimenti, ma dovette affermarsi contro correnti antimonastiche. Tra i critici pagani va segnalato, in occidente, Rutilio Namaziano, ex-prefetto di Roma (*De reditu suo* 439-452, 515-526). Si rimproveravano ai monaci la loro ostilità nei confronti della vita e della società, la dissolutezza e l'inutilità. In seno al cristianesimo si criticarono apertamente gli eccessi, che i decreti imperiali cercarono di eliminare rendendo difficile l'ingresso nel monastero (CTh XVI 3,1; IX 40,16). Le riserve da parte ecclesiastica riguardavano soprattutto quei movimenti che alla loro esagerata ascesi univano critiche nei confronti della stessa Chiesa. I vescovi si adoprarono per la piena integrazione delle comunità ascetico-monastiche nelle loro Chiese. Una critica di principio contro l'ideale ascetico venne formulata soltanto da pochi: **Elvidio** (ca. 382) e soprattutto **Gioviniano** si espressero energicamente contro la stima esagerata della verginità rispetto allo stato coniugale. Contro entrambi scrisse Girolamo; Gioviniano venne condannato nel 390 ca. da un sinodo romano. Attorno al 406 si espresse contro la vita monastica **Vigilanzio**, sacerdote della Gallia meridionale, con argomenti che furono egualmente confutati da Girolamo. La reazione antimonastica rimase senza rilevanti successi. Il monachesimo era diventato elemento integrante della Chiesa ed anche, in misura non minore, una salda istituzione della società tardoantica e altomedievale. Già per Sulpicio Severo «chiese e monasteri» (*Vita Martini* 13,8) appartenevano alla realtà ecclesiastica. La *Regula magistri* vede la «casa di Dio» resa presente in questo mondo nelle comunità religiose e monastiche (11,8).

Bibliografia § 71 A: *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961; K. S. Frank (a cura di), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975; A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénomenologie du monachisme,* Bégrolles-en-Mauges 1969; K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, 1936, rist. Aalen 1981; H. Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*, Göttingen 1992; D. G. Hunter, *Resistance to the Virginal Ideal in Late Fourth Century Rome. The Case of Jovinian*, in TS 48 (1987),

45-64; E. A. JUDGE, *The Earliest Use of* monachos *for «monch» And the Origins of Monasticism*, in JAC 20 (1977), 72-89; F. VON LILIENFELD, *Mönchtum II* in TRE 23 (1994), 150-193; B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München 1969; P. MIQUEL, *Léxique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, Bégrolles-en-Mauges 1986; F. E. MORARD, Monachos, *Moine. Histoire du term grec jusqu'au IVe siècle*, in FZPhTh 20 (1973), 332-411; A. SOLIGNAC *et al.*, *Monachisme*, in DSp 10 (1980), 1524-1609; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 2 voll., Paris 1991/1993; A. DE VOGÜÉ, *Le* « De generibus monachorum » *du Maître et de Benoît. Sa source, son auteur*, in « Regulae Benedicti Studia » 2 (1973), 1-25.

§ 71 B: D. BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert. Scripture And the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York ecc. 1993; K. S. FRANK, Angelikos Bios. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum « engelgleichen Leben » im frühen Mönchtum*, Münster 1964; G. GOULD, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993; S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition And the Making of a Saint*, Lund 1990; T. TENSEK, *L'ascetismo nel concilio di Gangra. Eustazio di Sebaste nell'ambiente ascetico siriaco dell'Asia Minore nel IV secolo*, Roma 1991.

§ 71 B 1: H. BACHT, *Zur Typologie des koptischen Mönchtums: Pachomius und Evagrius*, in K. Wessel (a cura di), *Christentum am Nil,* Recklinghausen 1964, 142-157; T. BAUMEISTER, *Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Usprünge des christlichen Mönchtums*, in ZKG 88 (1977), 145-160; B. BRENNAN, *Athanasius'* Vita Antonii. *A Sociological Interpretation*, in VigChr 39 (1985), 209-227. D. J. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian And Palestinian Monasticism Under the Christian Empire*, Oxford 1966; H. DÖRRIES, *Die* Vita Antonii *als Geschichtsquelle*, in H. Dörries (a cura di), *Wort und Stunde I,* Göttingen 1966, 145-224; A. GUILLAUMONT, *La conception du désert chez les moines d'Egypte*, in RHR 188 (1975), 3-21; J.-C. GUY, *Recherches sur la tradition grècque des* Apophthegmata Patrum, Bruxelles 1984[2]; H. HOPPENBROUWERS, *La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine par S. Athanase*, Nimwegen 1960; M. VAN MOLLE, *Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue en chrétienté*, in « Vie spirituelle » Suppl. 84 (1968), 108-127; L. REGNAULT, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IVe siècle*, Paris 1990; J. ROLDANUS, *Die* Vita Antonii *als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins V. Jahrhundert*, in ThPh 58 (1983), 194-216; P. ROUSSEAU, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, Berkeley 1985; F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach 1971; C. C. WALTERS, *Monastic Archaeology in Egypt*, Warminster 1974.

§ 71 B 2: Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byznatine Period*, New Haven 1992; N. MOINE, *Melaniana*, in RechAug 15 (1980), 3-79; R. SOLZBACHER, *Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft*, Altenberge 1989.

§ 71 B 3: S. BEGGIANI, *Introduction to Eastern Christian Spirituality. The Syriac Tradition*, London/Toronto 1991; S. P. BROCK, *Early Syrian Asceticism*, in « Numen » 20 (1973), 1-19; P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* Paris 1977; J. GRIBOMONT, *Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, in StMon 7 (1965), 7-24; O. HENDRIKS, *La vie quotidienne du moine syrien oriental*, in « L'Orient syrien » 5 (1960), 293-330; 401-432; O. HENDRIKS, *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien*, in POC 10 (1960), 3-25; 97-113; J. M. LEROUX, *Saint Jean Chrysostome et le monachisme*, in C. Kannengiesser (a cura di), *Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly (22.-24. September 1974)*, Paris 1975, 125-144; G. NEDUNGATT, *The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church*, in OCP 39 (1973), 191-215; 419-444; I. PENA – R. FERNÀNDEZ, *Les cénobites syriens*, Milano 1983; I. PENA *et al.*, *Les stylites syriens*, Milano 1975; I. PENA *et al.*, *Les reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*, Milano 1980; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, 3 voll., Louvain 1958ss.

§ 71 B 4: B. DRACK, *Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius des Großen*, in FZPhTh 7 (1960), 296-309, 391-414; 8 (1961), 93-108; K. S. FRANK, *Monastische Reform im Altertum: Eustathius von Sebaste und Basilius von Caesarea*, in R. Bäumer (a cura di), *Reformatio Ecclesiae* (FS [studi in onore di] E. Iserloh), Paderborn/München 1980, 35-49; J. GRIBOMONT, *Eustathe de Sébaste*, in DSp 4 (1960), 1708-1712; J. GRIBOMONT, *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, in «Irénikon» 53 (1980), 123-144; W. D. HAUSCHILD, *Eustathius von Sebaste*, in TRE 10 (1982), 547-550; E. VON LILIENFELD, *Basilius der Große und die Mönchsväter der Wüste,* in «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft» Suppl. 1 (1969), 418-435; A. DE VOGÜÉ, *Les grandes règles de S. Basile. Un survol*, in «Collectanea Cisterciensia» 41 (1979), 201-226.

§ 71 B 5: G. DRAGON, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcédoine (451)*, in «Travaux et mémoires» 4 (1970), 229-276; R. RIEDINGER, *Akoimeten*, in TRE 2 (1978), 148-153.

§ 71 B 6: R. ALBRECHT, *Das Leben der hl. Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien,* Göttingen 1986; S. ELM, *«Virgins of God». The Making of Ascetism in Late Antiquity*, Oxford 1994.

§ 71 C: J. GRIBOMONT, *L'influence de l'orient sur les débuts du monachisme latin*, in Atti del Convegno internazionale sul tema L'Oriente cristiano nella storia della civiltà, Roma 1964, 119-130; G. JENAL, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, Stuttgart 1995; G. JENAL, *Zum Asketen- und Mönchtum Italiens in der Zeit von Benedikt – Forschungsstand und Probleme*, in Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1982, 137-183; R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im IV. Jahrhundert*, in ZKG 77 (1966), 1-61; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern als Beispiel der monastischen Entwicklung (4.-8- Jh)*, München/Wien 1965.

§ 71 C 1: J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola And Early Western Monasticism*, Köln/Bonn 1977.

§ 71 C 2: E. BOULARAND, *Expérience et conception de la via monastique chez S. Augustin*, in BLE 64 (1963), 81-116; 172-194; G. P. LAWLESS, *Augustine of Hippo And His Monastic Rule*, Oxford 1987; A. SAGE, *La vie religieuse selon S. Augustin*, Paris 1972; A. SAGE, *La Règle de S. Augustin, commentée par ses écritis*, Paris 1972; L. VERHEIJEN, *Spiritualité et vie monastique chez S. Augustin. L'utilisation monastique des Actes des Apôtres 4,31-35 dans son oeuvre*, in C. Kannengiesser (a cura di), *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975, 93-123; L. VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la Règle de S. Augustin*, Bégrolles-en-Mauges 1980; A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Würzburg 1968².

§ 71 C 3: M.-E. BRUNERT, *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, Münster 1994; O. CHADWICK, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1968²; O. CHADWICK, *Cassianus, Johannes*, in TRE 7 (1981), 650-657; H. B. CLARKE – M. BRENNAN (a cura di), *Columbanus And Merovingian Monasticism*, Oxford 1981; C. M. KASPER, *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert*, Freiburg 1990; J. LEROY, *Les cénobitisme chez Cassien*, in RAM 43 (1967), 121-158; R. NOUAILHAT, *Saints et patrons. Les premiers moines de Lérins*, Paris 1988; R. NÜRNBERG, *Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert*, Bonn 1988; L. PIETRI, *Martin von Tours*, in TRE 22 (1992), 194-196; S. PRICOCO, *L'Isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978; L. DE SEILHAC, *L'utilisation par S. Césaire d'Arles de la Règle de S. Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastique*, Roma 1974; C. STANCLIFFE, *St. Martin And His Hagiographer. History And Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983; A. DE VOGÜÉ, *Pour comprendre Cassian. En survol des Conférences* , in «Collectanea Cisterciensia» 39 (1977), 250-272; H.-O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition. Eine Quelleuntersuchung*, Münster 1961.

§ 71 C 4: P. CUSACK, *An Interpretation of the Second Dialogue of Gregory the Great. Hagiography And St. Benedict*, Lewiston 1993; K. S. FRANK, *Das Leben der Juraväter und die Magisterregel*, in «Regulae Benedicti Studia» 13 (1984/1986), 35-54; B. JASPERT, *Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse*, Hildesheim 1977²; T. KARDONG, *The World in the Rule of Benedict And the Rule of Master*, in StMon 26 (1984), 185-204; A. LENTINI, *Il monachesimo della Regula Magistri*, in «Monastica V. Scritti vari», Montecassino 1985, 165-183; F. RENNER, *Benediktusregel*, in TRE (1980), 573-577; B. STEIDLE, *Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel*, Sigmaringen 1986; L. VERHEIJEN, *La Règle de S. Augustin. L'état actuel des questions*, in Aug. 35 (1985), 193-263; L. VERHEIJEN, *La Règle de S. Augustin. Complément bibliographique*, in Aug. 36 (1986), 297-303; A. DE VOGÜÉ, *Die Regula Benedicti. Theologisch-spiritueller Kommentar*, Hildesheim 1983; A. DE VOGÜÉ, *Le Maître, Eugippe et S. Benoit. Recueil d'articles*, Hildesheim 1984; A. DE VOGÜÉ, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout 1985; A. DE VOGÜÉ, *Scholies sur la Règle du Maître*, in RAM 44 (1968), 121-159; 261-292; K. ZELZER, *L'histoire du texte des règles de S. Basile et de S. Benoît à la lumière de la tradition gallo-franque*, in «Regulae Benedicti Studia» 13 (1984/1986), 75-89.

§ 71 C 5: A. E. HICKEY, *Women of the Roman Aristocracy as Christian Monastics*, Ann Arbor/Mich. 1987; M. C. MC CARTHY, *The Rule of Nuns of St. Caesarius of Arles*, Washington 1960; L. MIRRI, *Il monachesimo femminile secondo Sant'Ambrogio di Milano*, Vicenza 1991; G. MUSCHIOL, Famula Dei. *Zur Liturgie im merowingischen Frauenkloster*, Münster 1994; A. QUACQUARELLI, *L'influenza spirituale del monachesimo femminile nell'età patristica*, in VetChr 20 (1983), 9-23; R. R. RUETHER – E. MC LAUGHLIN (a cura di), *Female Leadership*, New York 1979; J. SIMPSON, *Women And Asceticism in the IVth Century. A Question of Interpretation*, in JRH 15 (1988/1989), 38-60; A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Césaire d'Arles pour les moines. Un résumé de sa Règle pour les moniales*, in RAM 47 (1971), 369-406.

§ 71 C 6: D. KÖNIG-OCKENFELS, *Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit*, St. Ottilien 1985; P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority And the Church in the Age of Jerome And Cassian*, Oxford 1978.

§ 72. La vita sociale sotto l'influsso del cristianesimo

Fonti: sono importanti:
Agostino, Prediche, scritti morali (cf § 76,4).
Ambrogio, *De officiis*, trattati biblici/morali, lettere (cf § 76,2).
Basilio, Lettere, prediche (cf § 75,3a).
Girolamo, Lettere (cf § 76,3).
Giovanni Crisostomo, Commentari biblici, omelie, lettere, trattati su questioni pastorali e morali (cf § 76,4).
Fonti giuridiche (cf soprattutto § 3,e).

A titolo d'esempio si fa menzione qui di alcuni scritti per la formazione e l'educazione cristiana:
Agostino, *De doctr. christ.*: J. J. GAVIGAN, trad. ingl., 1950² (FaCh 2); L. ALICI, trad. it. c, Milano 1989.
Basilio, *De legendis gentilium libris*: N. G. WILSON, t c, London 1975; F. BOULENGER, t trad. franc., Paris 1965³; M. NALDINI, t trad. it. c, 1984 (BPat 3).
Giovanni Crisostomo, *De inani gloria et de educandis liberis*: A.-M. MALINGREY, t. trad. franc. c, 1972 (SC 188); J. GLAGLA, trad. ted. c, Paderborn 1968, A. CERESA-GASTALDO, trad. it. 1977 (CollTP 7).

1. Cristianizzazione dell'Impero Romano

Nel corso del IV sec. l'Impero romano divenne un impero cristiano, un gruppo religioso divenne una religione di Stato, che venne adottata dai ceti dirigenti e dai regni germanici che si succedettero durante la trasmigrazione dei popoli (cf § 43). Il distacco tra oriente e occidente coincise anche con un differenziarsi della posizione della Chiesa: mentre essa in oriente rimase intimamente legata all'imperatore, che la considerò secondo la tradizione romana una colonna portante dell'unità dell'Impero e intervenne conseguentemente nelle sue faccende interne (cf Giustiniano, VI *novella,* prologo, 535), in occidente essa divenne gradatamente un potere autonomo, che durante gli sconvolgimenti politici della trasmigrazione dei popoli garantì come unica istituzione la continuità con l'Impero Romano e definì quindi consapevolmente il proprio ruolo (cf la cosiddetta «dottrina dei due poteri» di Gelasio I, *Ep.* 12 [494]).

Mentre il cristianesimo confermava così la sua capacità di conservazione, la sua forza creativa mostrava dei limiti. Nel IV sec. continuarono ad acuirsi i contrasti economici tra poveri e ricchi, motivati dall'enorme pressione fiscale. I latifondisti riuscirono con la loro lotta contro gli esattori ad aumentare le loro proprietà, mentre i liberi contadini caddero in condizione di dipendenza e impoverirono: in parte, per il diritto tributario, risultarono legati al possedimento terriero (colonato); in parte si misero «spontaneamente» sotto la protezione di alti funzionari, di proprietari terrieri o anche di chiese e monasteri per sottrarsi così, in cambio di corrispondenti tributi, all'arbitrio degli esattori d'imposte (patronato). I cristiani poterono intervenire qui con efficacia, proponendosi addirittura, come per es. Basilio di Cesarea, come patroni; le strutture di potere o l'ordine della società rimasero immutati. Cristo non era venuto per mutare i rapporti, ma veniva presentato con prospettive di giustificazione o di rassegnazione (Pelagio, *Expos. Eph.* 6,5). In misura altrettanto limitata il cristianesimo ufficialmente riconosciuto riuscì a soppiantare le antiche pratiche superstiziose, che continuarono a vivere sotto una veste cristiana. Furono certamente incessanti gli sforzi per dare un impulso etico, ma lo furono altrettanto le lamentele per la loro inefficacia e per la decadenza della Chiesa: «La Chiesa è certamente cresciuta, con gli imperatori cristiani, in potere e ricchezze, ma la sua condizione morale è peggiorata» (Girolamo, *Vita Malchi* 1). Le condizioni di una tale situazione furono aggravate dalla progressiva confessionalizzazione soprattutto in oriente e dalla destabilizzazione dell'Impero Romano d'occidente a seguito della trasmigrazione dei popoli (per questo cf, per es., gli scritti di Salviano di Marsiglia, § 76,11d).

L'insegnamento e l'annuncio cristiano, inoltre, portava in se stesso un elemento che poteva ridurre l'impegno. Infatti, nella prospettiva di un ideale eroico di santità che trovava nell'ascesi e nel monachesimo il suo compimento, il cristiano che rimaneva nel mondo veniva a trovarsi su un gradino inferiore.

L'« ascesa degli amici di Dio » acuì il divario tra i cristiani che sceglievano la forma monastica di vita e quelli che vivevano nel mondo. La prerogativa di santità reclamata dagli asceti alleggerì l'impegno del cristiano che rimaneva nel mondo, anche se pastori d'anime impegnati lottarono contro questa distribuzione di ruoli. Essi cercarono d'indicare anche nel mondo le vie per raggiungere la perfezione, sollecitando ogni cristiano a vivere secondo il Vangelo (Basilio, *Regulae morales*; sermoni di Crisostomo, ecc.): « C'è soltanto una strada verso il Signore, e tutti coloro che vi si trovano procedono insieme, certamente a motivo dell'unico impegno di vita sancito dal battesimo » (Basilio, *Ep.* 150,2).

2. Cultura cristiana

Nell'ambito culturale dominò l'idea della delimitazione. Si rifiutò tutto ciò che in qualche modo mostrava un influsso pagano: tra le manifestazioni rifiutate ci furono il teatro e le lotte tra i gladiatori, che nella vita pubblica e sociale svolgevano un ruolo importante. Nel 325 Costantino proibì i giochi dei gladiatori per l'oriente (CTh 15,12; CJ 11,44) e Onorio (395-423) confermò definitivamente la proibizione. Quella dell'attore rimase sempre una professione non conciliabile con l'essenza del cristiano (sinodo di Elvira, can. 62; concilio di Cartagine 401, can. 63; Agostino, *De civ. Dei* II 8-14, ecc.).

Un rapporto critico fu coltivato anche con la letteratura classica, che si doveva rifiutare a motivo del suo contenuto, ma tuttavia, in quanto mezzo culturale per la formazione letteraria, non poteva essere messa semplicemente da parte. La tensione trovò un drammatico protagonista in Girolamo, che mise in risalto aspetti positivi e negativi (*Ep.* 22,30; cf *Ep.* 21,13; 70,2); al problema diede una soluzione realistica Basilio (*De legendis gentilium libris*). Dalle ultime scuole pagane uscì la maggior parte dei grandi maestri della Chiesa, che espressero la propria formazione filosofica e letteraria nella loro produzione cristiana. Nei loro trattati esegetici e nelle loro argomentazioni i Padri della Chiesa si servirono di metodi e concetti da essi precedentemente appresi e adattati. Il rifiuto verbale – « la parola di Dio non può essere sottomessa alle regole di Donato » (cf Girolamo, *Ep.* 21,13; 22,30, ecc.; Gregorio Magno, *Ep.* V 53a,5: « il cristiano scrive e parla alla maniera dei pescatori [*piscatorie*], non alla maniera dei retori [*oratorie*] ») – venne a trovarsi, spesso formulato in maniera volutamente retorica, accanto a serie preoccupazioni di ordine stilistico e formale. Un rifiuto nei confronti dell'antica cultura venne formulato da Agostino. Nel *De doctrina christiana* egli abbozzò un programma di formazione cristiana in cui il sapere profano continuava ad avere un suo riconoscimento soltanto come aiuto per migliorare la conoscenza della Scrittura. (cf § 76,4). Cassiodoro cercò di arrivare a una sintesi in termini conciliativi (§ 78,2e).

3. La *caritas* cristiana

La forza dei princìpi umanitari del cristianesimo poté mostrarsi nel modo migliore sul terreno dell'assistenza sociale e delle opere di carità. L'unità tra amore di Dio e amore del prossimo e le affermazioni di *Mt* 25,35-46 circa l'identificazione di Cristo in persone bisognose stabilirono qui sul piano teoretico nuovi criteri, ma non del tutto privi di riferimenti a comportamenti ellenistico-stoici. Anche qui, del resto, non si aspirò a creare un nuovo ordinamento delle strutture sociali ed economiche, poiché le ingiustizie, lo sfruttamento e l'oppressione dei poveri si ritenevano conseguenze del peccato. Il diritto alla proprietà privata non venne rifiutato per principio, se si eccettuano certi gruppi ascetici intransigenti. Con grande forza, tuttavia, si sottolineava il proprio dovere sociale, che portava a considerare i propri beni come soltanto affidati alla propria amministrazione. Quanto si trova descritto in *At* 4,32-37 venne considerato come ideale utopico di una comunione dei beni (Basilio, Giovanni Crisostomo); valida per tutti e realistica fu comunque l'esortazione al sostegno dei poveri. (Ambrogio, Agostino, Salviano, ecc.). Gli appelli di ugual tenore si traducevano generalmente in proposte concrete: Basilio esortava a dare ai poveri una parte dell'eredità per il bene della propria anima (*Hom.* 7,7); secondo Giovanni Crisostomo, i ricchi d'Antiochia e di Costantinopoli potevano provvedere senza fatica ai poveri delle loro città (*Hom. Matth.* 66,3; *Hom. Act.* 11,3). Le insistenti esortazioni a consegnare le proprie ricchezze venivano motivate in termini non soltanto sociali, ma anche antropologici ed ascetici (evitare l'avidità e l'attaccamento ai beni fugaci di questo mondo), come anche escatologici, con la promessa del «tesoro nel cielo».

I doveri di carità vennero istituzionalizzati. Fin dall'inizio del principato si ebbero dei primi tentativi, anche se modesti, di una politica sociale statale, anzi imperiale: la *cura annonae*, l'approvvigionamento di Roma con frumento a buon mercato (*frumentatio*), dove va menzionata specialmente la pubblica distribuzione di frumento ai cittadini bisognosi. Ne venne concesso il diritto a circa 200.000 persone; la quantità di grano bastava probabilmente ai singoli, ma difficilmente alle loro famiglie. L'*alimentatio*, cioè il mantenimento di bambini poveri nati liberi con imposte sull'acquisto dei terreni, durò soltanto fino alla fine del III sec. Queste iniziative vennero congiunte, dal tempo di Costantino, alla cura dei poveri da parte della Chiesa (Eusebio, *Vita Const.* IV 28). L'ideale classico della *liberalitas* venne diversamente interpretato nel senso della carità (Giuliano, *Ep.* 39, ed. Weis; Sozomeno, *H. E.* V 16,5-15). Poiché le comunità cristiane potevano ora acquistare delle proprietà (CJ I 2,1, del 321; Eusebio, *Vita Const.* II 36; IV 28; Sozomeno, *H. E.* I 8,10), ci furono a disposizione più mezzi per una regolare assistenza ai poveri. Quanto fosse efficiente questa cura dei poveri non è più possibile stabilirlo. Gli appelli non cessarono mai, come anche

le lamentele sul cattivo uso della generosità da parte della Chiesa (cf le relative ammonizioni: Ambrogio, *De off.* I 38; Basilio, *Ep.* 150,3).

Le comunità affidarono l'organizzazione a determinati incaricati, con l'attribuzione al vescovo, in quanto difensore dei poveri, dell'ufficio di controllo. Fu esemplare, per l'impegno vescovile, l'ospizio per poveri costruito da Basilio davanti alle porte di Cesarea (cui si diede il nome di «Basilias», *Ep.* 94; 142-144; Gregorio di Nazianzo, *Or.* 43,63). Alloggi per pellegrini e ospizi furono costruiti e mantenuti da comunità (CJ I 2,22), ma si ebbero spesso anche fondazioni di ricchi privati (Girolamo, *Ep.* 66,11; 77, 6-14). Al fianco delle comunità scesero in campo anche i monasteri. Il monachesimo giustificò sempre il suo impegno di lavoro anche con la possibilità di rendere possibile la distribuzione di elemosine. Dall'ospitalità si svilupparono l'accoglienza e la cura degli indigenti. La carità praticata nell'ambito d'influenza del monastero (*Regula Benedicti* 4,14; 31,9; 53,15) proseguì negli impulsi sociali dei predicatori e degli scrittori monastici. L'impegno di carità valeva per tutti i cristiani alla stessa maniera, ma l'assistenza istituzionalizzata a livello di comunità poté anche impedire l'iniziativa privata.

4. La posizione degli schiavi

Gli schiavi fecero parte della società e della comunità domestica dell'antichità. Anche le chiese e i monasteri disposero di schiavi e dipendenti. L'istituzione della società era considerata come una conseguenza del peccato (Agostino, *De civ. Dei* 19,15). D'altra parte, la Chiesa proseguì i precedenti sforzi per rendere più umana la sorte degli schiavi. Essa mise in risalto la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio (cf *1 Cor* 12,13; *Gal* 3,28) e definì gli schiavi fratelli e sorelle in Cristo (cf l'interpretazione patristica della lettera a Filemone). Questa visione non condusse, tuttavia, a una reale eliminazione delle barriere sociali, anche se vennero presentate richieste di questo genere (gruppi radicali attorno ad Eustazio di Sebaste; circoncellioni in Nordafrica). La Chiesa promosse l'emancipazione degli schiavi; già l'imperatore Costantino aveva riconosciuto una emancipazione nella Chiesa (*manumissio in ecclesia*) con tutte le conseguenze giuridiche (CTh IV 7,1). Spesso si scelse di entrare in un monastero per sfuggire alla condizione di schiavi. Il concilio di Calcedonia, can. 4, stabilì infine che gli schiavi potessero entrare in un monastero solo con il permesso dei loro padroni. La stessa norma valse anche per essere accolti nello stato clericale.

La schiavitù perse certamente nella tarda antichità d'importanza, ma al suo posto subentrarono altri rapporti di dipendenza, come il patronato e il colonato: molti patroni, anche *potiores* (*potentes*) cristiani, non rifuggirono dall'utilizzazione e dallo sfruttamento di dipendenti, come testimoniano le prediche dei Padri della Chiesa e la legislazione ecclesiastica (concilio di Toledo 400, can. 11;

Statuta ecclesiae antiqua, can 94). I vescovi, come *defensores populi/civitatum* (difensori del popolo) poterono intervenire, qui, per aiutare e mitigare, ma non poterono cambiare i rapporti.

L'antico diritto d'asilo venne esteso alle chiese cristiane; origine e motivazione di un proprio diritto d'asilo ecclesiastico non sono state chiarite in maniera univoca. Esso fu tuttavia riconosciuto dallo Stato romano (CTh IX 45), ma con più forti vincoli con la legislazione statale in oriente, mentre in occidente fu concessa una maggiore libertà di spazio. Del diritto d'asilo ecclesiastico poterono fruire schiavi (CTh IX 45,3.5) ed altri individui che soffrivano ingiustizie. Ne rimasero esclusi i delinquenti veri e propri.

5. Matrimonio e famiglia

Il matrimonio cristiano rimase stabilito dalle leggi matrimoniali romane. Un diritto matrimoniale ecclesiastico poté svilupparsi soltanto all'interno della legislazione statale. I cristiani richiesero certamente che l'adulterio fosse trattato alla stessa maniera sia per gli uomini che per le donne; ma non riuscirono a prevalere nel diritto in vigore, che favoriva l'uomo (cf Basilio, *Ep.* 199,21).

Fondamentalmente il matrimonio cristiano venne considerato come indissolubile. Tuttavia, tra le righe di *Mt* 5,32; 19,9 si volle leggere già nei primi tempi una clausola di garanzia per lo scioglimento dell'unione matrimoniale in caso di adulterio. Basilio, Giovanni Crisostomo, Girolamo e Cirillo d'Alessandria negarono anche la possibilità di riprendere il coniuge colpevole dopo un'eventuale sua correzione. Con richiamo a *1 Cor* 7,12-16 la diversità di religione continuò ad essere un motivo per la separazione. Lo scioglimento del matrimonio per motivi ascetico-monastici venne trattato con atteggiamento non unitario, ma in considerazione dell'alta stima di cui godeva la vita ascetica fu riconosciuto e praticato.

Dallo scioglimento di un matrimonio va distinto il permesso di potersi risposare. Un secondo matrimonio era consentito dal cosiddetto Ambrosiaster (§ 76,6), che permetteva nuove nozze all'uomo in caso d'adulterio della donna (*Comm.* I *Cor* 7,10-11) e a tutti e due i coniugi nel caso di separazione a causa di diversità religiosa (*Comm.* I *Cor.* 7,15). La prospettiva pastorale condusse anche in casi diversi ad un atteggiamento tollerante (Basilio, *Ep.* 199; sinodo di Arles 314, can. 11 [10]; ecc.). Le seconde nozze furono considerate in effetti non come matrimonio legittimo, ma tollerate «per impedire il peggio».

Il fine del matrimonio fu visto dalla Chiesa antica soprattutto nella procreazione, e solo in seconda linea nell'amore reciproco. Entrambi i fini erano in armonia con antiche concezioni: elementi essenziali del matrimonio sono la vita in comune e la procreazione (Musonio, «Frammenti»: O. Hense, 1905, 67,6-7). Agostino coniò la formula classica dei tre beni del matrimonio: *proles* (discen-

denza), *fides* (fedeltà coniugale), *sacramentum* (indissolubilità; cf *De nupt. et conc.* 1,19 ecc.). Anche se il matrimonio venne celebrato come *sacramentum magnum* (Agostino, *De nupt. et conc.* 1,23 ecc.), continuò come prima ad essere apprezzato in maniera imparziale solo raramente (cf Agostino, *De bono coniugali* 3 [3] – 11 [11]). Da una parte esso venne difeso contro tutte le correnti encratistiche, dall'altra venne relegato in un secondo piano dall'alta stima che si volle professare per la verginità cristiana. Particolari difficoltà ebbe la maggior parte dei Padri della Chiesa nel valutare positivamente l'atto coniugale; essi generalmente non andavano oltre *1 Cor* 7,9 (rimedio della concupiscenza). Gravida di conseguenze per la dottrina matrimoniale cattolica fu la posizione di Agostino, che legò la trasmissione del peccato originale alla *concupiscentia carnalis,* ritenuta inscindibile dall'atto coniugale.

Un vero e proprio rito religioso di celebrazione del matrimonio non ci fu nell'antichità. I cristiani si attenevano alle forme consuete dell'ambiente in cui vivevano; il matrimonio contratto doveva essere vissuto «nel» Signore. Come già in epoca precostantiniana furono raccomandate la particolare preghiera e la benedizione sugli sposi (Ambrosiaster, *Comm.* I *Cor.* 7,40; Ambrogio, *Ep.* 62,7; Giovanni Crisostomo, *Hom. Gen.* 48.6). Il papa Ormisda dispose nel 514 che nessun fedele sposasse in casa, ma celebrasse le nozze pubblicamente con la benedizione del sacerdote (*Decr. Grat.* 30 q. 5,2). La Chiesa insistette certamente nella sua partecipazione al contratto matrimoniale; ma la sua benedizione e la sua preghiera, come anche i riti particolari che accompagnavano la celebrazione non avevano alcun effetto sull'atto costitutivo del matrimonio.

La donna sposata, che *coram Deo* era uguale all'uomo e come lui creata ad immagine di Dio (Agostino, *De mor. eccl.* 63; Ambrosiaster, *Comm. Eph.* 5,33; Girolamo, *Comm. Eph.* 5,33), *coram mundo* era legata al suo ruolo di padrona di casa e di madre. Come esempi per la diligenza da mostrare nel governo della casa o per l'obbedienza umile e fedele nei confronti del marito le venivano proposte le figure di Maria e di Susanna, ma anche quelle di Didone e di Lucrezia (Tertulliano, *De monogamia* 17,2; *Exhort. cast.* 13,3; Girolamo, *Contra Iov.* 1,43; 49). I modelli femminili continuarono ad essere proposti secondo i princìpi neotestamentari e furono arricchiti di elementi tradizionali di saggezza popolare, come la lode della buona donna di casa e il biasimo di quella cattiva (Gregorio di Nazianzo, *Carm. mor.* 2,1; Paolino di Nola, *Carm.* 25; Prospero d'Aquitania, *Poema coniugis ad uxorem*).

Poiché come fine primario del matrimonio si considerava la procreazione della prole, furono respinti i mezzi contraccettivi, come anche l'aborto e l'abbandono dei figli. Venne fortemente incoraggiata un'educazione cristiana dei figli, un dovere al quale erano chiamati entrambi i genitori. Ebbe ancora vigore, tuttavia, la tradizione romana, che assegnava un più alto valore alla *patria potestas,* all'autorità paterna; gli autori cristiani volevano vederla congiunta con la

paterna pietas. Agostino parla di un «ufficio ecclesiastico e in un certo senso episcopale» del padre (*Tract. Joh.* 51,13: *ecclesiasticum et quodammodo episcopale officium*). I genitori cristiani dovevano dare ai loro figli nomi cristiani, e quindi esempi e intercessori (Giovanni Crisostomo, *Hom. Gen.* 21,3; Ambrogio, *Exhort. virg.* 3).

Il distacco dall'antica educazione non fu seguito da uno specifico programma cristiano d'istruzione e d'insegnamento. I bambini dovevano frequentare le scuole pubbliche. Un'educazione cristiana doveva essere impartita nella propria casa. Gli obiettivi e i metodi di questa educazione costituiscono il tema di alcuni scritti dei Padri: Giovanni Crisostomo, *De inani gloria et de educandis liberis*; Girolamo, *Ep.* 107; 128 (lettere sull'educazione per due ragazze). La Bibbia diventa in tale prospettiva un testo universale. L'istruzione intellettuale è subordinata alla formazione morale, che ha come suo fine la perfezione cristiana. Essa viene proclamata come «assimilazione a Dio» (ὁμοίωσις τῷ θεῷ) o più semplicemente come *imitatio Christi* (imitazione di Cristo) e pone al centro il perfezionamento individuale. Il rapporto con il mondo rimane del tutto incerto. Comunque, gli ideali educativi e gli stimoli pedagogici di questi scritti, che risultano rivolti a un ceto elevato, non sembrano estensibili ad altri ceti sociali.

Bibliografia § 72: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976; H. BERTHOLD, *Die frühe christliche Literatur als Quelle für Sozialgeschichte*, in J. Irmscher – K. Treu (a cura di), *Das Korpus der griechisch-christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwärt, Zukunft*, Berlin 1977, 43-63; G. BONNET, *Ethique et foi chrétienne dans la pensée de S. Augustin*, in RechAug 12 (1977), 46-104; B. BRUNS, *Das Ehe*-sacramentum *bei Augustinus*, in Aug. 28 (1988), 205-156; H. CROUZEL, *Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins*, in BLE 75 (1974), 189-204; P. J. FEDWICK, *Basil of Caesarea on Education*, in *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia* (Atti del congresso internazionale, Messina 1979, vol. I), Messina 1983, 579-600; R. KIRSCHNER, *The Vocation of Holiness in Late Antiquity*, in VigChr 38 (1984), 105-124; A. KNEPPE, *Untersuchungen zur städtischen* Plebs *des IV. Jahrhunderts n. Chr.*, Bonn 1979; E. G. KONSTANTINOU, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa in Verhältnis zu der antik-philosophischen und jüdisch-christlichen Tradition*, Würzburg 1966; R. A. MARKUS, *Die* spectacula *als religiöses Konfliktfeld städtischen Lebens in der Spätantike*, in FZPhTh 38 (1991), 253-171; O. PASQUATO, *Pastorale familiale. Testimonianza di Giovanni Crisostomo*, in Sal 51 (1989), 3-46; K.-P. SCHNEIDER, *Christliches Liebesgebot und weltliche Ordnungen. Historische Untersuchungen zu Ambrosius von Mailand*, Köln 1975; M. SPANNEUT, *Saint Augustin et la violence*, in «Studia moralia» 28 (1990), 79-113; A. STÖTZEL, *Kirche als « neue Gesellschaft ». Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chysostomus*, Münster 1984; B. TREUCKER, *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*, Bonn 1961; W. WISCHMEYER, *M. Julius Eugenius. Eine Fallstudie zum Thema Christen und Gesellschaft im 3. und 4. Jahrhundert*, in ZNW 81 (1990), 225-246.

§ 72.1: A. M. RITTER, *Zwischen «Gottesherrschaft» und «einfachem Leben». Dio Chrysostomus. Johannes Chrysostomus und das Problem der Humanisierung der Gesellschaft*, in JAC 31 (1988), 127-143.

§ 72.2: P. BLOMENKAMP, *Erziehung*, in RAC 6 (1966), 502-559; H. FUCHS, *Bildung*, in RAC 2 (1954), 346-362; H. FUCHS, *Enkyklios Paideia*, in RAC 5 (1962), 365-398; C. GNILKA, Chresis. *Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, 2 voll., Basel/Stuttgart 1984/1993; T. HAARHOFF, *Schools of Gaul. A Study of Pagan And Christian Education in the Last Century of*

the Western Empire, Johannesburg 1966²; H.-T. JOHANN (a cura di), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt 1976; H. J. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München 1977⁷ (franc. 1958); A. MONACI CASTAGNO, Paideia classica *ed esercizio pastorale nel IV secolo. Il concetto di* « synesis » *nell'opera di Giovanni Crisostomo*, in RSLR 26 (1990), 429-459; O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel 4. secolo*, Roma 1976; C. SCHNUSENBERG, *Das Verhältnis von Kirche und Theater. Dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und liturgischen Texten bis auf Amalarius von Metz (A. D. 775-785)*, Basel ecc. 1981; W. WEISMANN, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972.

§ 72.3: C. CATELLANI, *Il buon uso delle ricchezze nell'epistolario di san Girolamo*, in CS 13 (1992), 47-72; B. COULIE, *Les richesses dans l'oeuvre de S. Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique*, Louvain-la-Neuve 1985; B. LEYERLE, *John Chrysostom on Almsgiving And the Use of Money*, in HThR 87 (1994), 29-48; R. P. MALONEY, *The Teaching of the Fathers on Usury. An Historical Study of the Development of Christian Thinking*, in VigChr 27 (1973), 241-265; M. MAZZA, *Poveri e povertà nel mondo bizantino (IV-VII secolo)*, in « Studi storici » 23 (1982), 283-315; P. MIKAT, *Die Inzestverbote des Dritten Konzils von Orléans (538). Ein Beitrag zur Geschichte des fränkischen Eherechts*, Opladen 1993; R. NÜRNBERG, *Askese als sozialer Impuls*, Bonn 1988; B. RAMSEY, *Almsgiving in the Latin Church. The Late 4th Century And Early 5th Century*, in ThSt 43 (1982), 226-259; T. STERNBERG, Orientalium more secutus. *Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*, Münster 1991; V. R. VASEY, *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose. A Study on* « De Nabuthe », Roma 1982.

§ 72.4: H. BELLEN, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich*, Wiesbaden 1971; G. CORCORAN, *St. Augustine on Slavery*, Roma 1985; W. JAEGER, *Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus*, Kiel 1974; R. KLEIN, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus*, Stuttgart 1988; G. KONTOULIS, *Das Problem der Sklaverei bei den Kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus*, Bonn 1993; P. LANDAU, *Asylrecht III*, in TRE 4 (1979), 319-327; H. LANGENFELD, *Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II.*, Bonn 1977.

§ 72.5: L. CIGNELLI, *La* « *famiglia-modello* » *nella chiesa patristica*, in SBFLA 32 (1982), 155-190; E. A. CLARK, « *Adam's Only Companion* ». *Augustine And the Early Christian Debate on Marriage*, in RechAug 21 (1986), 139-162; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987; T. MACKIN, *Divorce And Remarriage*, New York 1984; A. MONTAN, *Alle origini della disciplina matrimoniale canonica*, in « Apollinaris » 54 (1981), 151-182; P. NAUTIN, *Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine*, in RSR 62 (1974), 7-54; K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster 1981²; E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de S. Augustin*, Paris 1983; B. D. SHAW, *The Family in Late Antiquity. The Experience of Augustine*, in « Past And Present » 115 (1987), 3-51.

§ 73. Le donne nelle comunità cristiane

Fonti: sono importanti le storie ecclesiastiche contemporanee (cf § 2), le fonti giuridiche (§ 3 e), gli atti dei martiri (§ 3 g), gli scritti sulla verginità (Ambrogio, § 76,2; Giovanni Crisostomo, § 75,4c ecc.).

Girolamo, « Lettere » (cf § 76,3).

Giovanni Crisostomo, *Epist. ad Olympiadem*: A. M. MALINGREY, t trad. franc. c, 1968 (SC 13bis), ecc.

J. MAYER, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia*, 1938 (FlorPatr 42); E. A. CLARK (a cura di), *Women in the Early Church* (raccolta di testi), Wilmington 1987²; R. S. KRAMER, *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Philadelphia 1988; P. WILSON-KASTNER *et al.* (a cura di), *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*, Washington 1981.

Geronzio, *Vita Melaniae*: D. GORCE, t trad. franc. c, 1962 (SC 90); S. KROTTENTHALER, trad. ted., 1912 (BKV), E. A. CLARK, trad. ingl. c, New York 1984.

Gregorio di Nissa, *Vita Macrinae*: P. MARAVAL, t trad. franc. c, 1971 (SC 178); K. CORRIGAN, trad. ingl., Saskatoon 1987; E. GIANNARELLI, trad. it., Milano 1988; E. MAROTTA, trad. it., 1989 (CollTP 77).

Gli sforzi per escludere definitivamente le donne dal ministero s'intensificarono nel III e nel IV sec. Le Costituzioni Apostoliche polemizzarono ampiamente contro il sacerdozio delle donne e l'ordinazione di vedove e vergini (3,9; 26,1-3; 8,19.24-25; cf anche il mancato riconoscimento delle diaconesse, § 61,1); non ci fu alcuna donna inviata da Gesù (*Const. apost.* 3,6; Pseudo-Clemente, *Ad virg.* 2,15,1), e un ministero affidato a donne sarebbe assolutamente inimmaginabile (Epifanio, *Pan.* 79,2ss.). Si ribadirono costantemente la prescrizione neotestamentaria di tacere (*1 Cor* 14,34ss., *1 Tm* 2,11), come anche il divieto d'insegnare (*1 Tm* 2,12). Unicamente nella sfera privata si concesse loro d'«insegnare il bene» (cf *Tt* 2,3) a giovani e donne. La stessa norma valse per gli ambienti ascetici femminili (cf § 71 B 6; C 5). A prescindere da una condizione vedovile positivamente accettata e dal celibato spontaneamente scelto, l'ideale proposto agli occhi della donna fu quello tradizionale di onesta padrona di casa, di sposa fedele e di madre premurosa.

1. L'ideale femminile conservatore e la realtà sociale

«In molte disposizioni di legge del nostro diritto la posizione delle donne è peggiore di quella degli uomini» (Papiniano, *Dig.* 1,5,9). Anche se alle donne venne concessa una limitata autonomia nel diritto matrimoniale, patrimoniale ed ereditario, esse rimasero sempre escluse dagli uffici statali e pubblici (Ulpiano, *Dig.* 50,17,2 pr.). Come motivazione di questa disparità si adducevano la consuetudine e la tradizione (*quia receptum est*, Dig. 5,1,12,2), non, per esempio, un'inferiorità naturale (che, comunque, continuò ad essere affermata). L'ideale determinante fu quello della padrona di casa (*matrona*), destinata a vivere in casa e ad esserne la custode (*domisedens, domiservans*). A Roma, nel caso di strutture importanti di economia domestica, ne risultava per la donna una posizione stimata ed autorevole; mancano ampiamente notizie sugli strati sociali inferiori. L'educazione delle ragazze era finalizzata a questo ideale, ma includeva per gli ambienti migliori anche la formazione intellettuale (*puella docta, litterata*; cf Agostino, *Solil.* I 10).

Dalla *matrona* ci si aspettava la fedeltà coniugale; particolarmente celebrata era la fedeltà conservata oltre la morte: *univira, unicuba* (ILS 8444). Inoltre, essa doveva essere «pudica, pia, laboriosa, brava, energica, vigilante e premurosa» (ibidem). Quando si dà risalto a un lavoro, questo è la filatura della lana (*lanificium*). Significativa è l'iscrizione sepolcrale della romana Claudia: «Custodì la casa, filò la lana» (ibidem 8403: *Domum servavit, lanam fecit*).

Il quadro ideale non corrispondeva tuttavia alla realtà. Le donne dell'epoca imperiale romana seppero utilizzare completamente la libertà di spazio che veniva concessa loro dal diritto e dallo sviluppo della società. Soprattutto le donne di rango senatoriale (*feminae clarissimae*) ebbero talvolta un notevole influsso politico ed economico, intrattennero circoli letterari ed artistici e curarono la propria formazione. Si ha testimonianza di numerose donne professionalmente attive: esperte d'affari e di medicina, commercianti, segretarie private, parrucchiere, sarte ecc.

Questo divario tra ideale e realtà interessò anche la condizione delle donne cristiane. Si proclamò e celebrò l'ideale conservatore della donna, ora motivato e sublimato con argomenti biblico-teologici (*Gn* 2,18-24; *1 Cor* 11,2-12; ecc.). Ma anche nelle comunità cristiane ci furono donne emancipate che seppero e vollero far valere la propria influenza. Porfirio (§ 17,3), avversario dei cristiani, esagerò sicuramente quando verso la fine del III sec. affermò che le donne erano il senato dei cristiani, dominavano nella Chiesa e decidevano sulle carriere sacerdotali (frammento 97, Harnack), ma le donne ebbero chiaramente nelle comunità notevoli possibilità d'influenza. In quale misura esse potessero distinguersi dipendeva dalle singole personalità e dalla loro posizione sociale. Ne sono una dimostrazione quelle cristiane romane alle quali il papa Callisto (217-222) aveva consentito di eludere le leggi matrimoniali romane (Ippolito, *Refut.* 9,12), o quella donna di condizione agiata che sostenne e aiutò Origene (Eusebio, *H. E.* VI 2,13-14), oppure quelle donne impegnate nella cerchia di Paolo di Samosata (Eusebio, *H. E.* VII 30,10-16), ecc. Una tale possibilità d'influenza può essere illustrata anche dal caso della *clarissima femina* (nobile) Lucilla quando scoppiò lo scisma donatista a Cartagine (*Gesta apud Zenoph.* 23-24; cf Ottato, *Contra Parmenianum Donatistam* I 16; 19). Da Ammiano Marcellino (*Res gestae* 27,4,14-15) venne registrata con una certa ironia l'importanza delle dame romane per il vescovo di Roma. Girolamo polemizzò contro l'influenza di donne nelle elezioni di chierici (*Comm. in Is.* II 3,12).

2. Sovrane cristiane

Con la cristianizzazione della società imperiale romana crebbe il numero delle donne che a motivo del loro rango sociale pretesero ed anche esercitarono

una loro influenza e un loro peso nella Chiesa, anche se un'attività politica da parte delle donne verbalmente fu sempre rifiutata (Lattanzio, *Epit.* 33 ecc.; Giovanni Crisostomo, *Reg. fem.* 5; Cirillo d'Alessandria, *C. Iul.* 6). L'imperatore Costantino onorò sua madre **Elena** con il titolo di *Augusta*. Questa prima Augusta cristiana, che probabilmente si convertì dopo il 312, è nota tra l'altro come benefattrice e fondatrice di chiese (Eusebio, *Vita Const.* III 42-47) e svolse il ruolo principale nella leggenda del ritrovamento della croce (cf § 69,5).

Giustina (m. probabilmente nel 388), moglie di Valentiniano I (364-375), diresse per il figlio minorenne Valentiniano II (383-392) gli affari di governo. Essa fu protettrice della comunità ariana a Milano e decisa avversaria di Ambrogio, che paragonò la combattiva donna a Gezabele (*Ep.* 76,14-19). L'imperatrice dell'Impero Romano d'oriente **Eudossia** (m. 404), sposa di Arcadio (395-408), intervenne in maniera determinante nella politica della Chiesa bizantina, arrivando a sollecitare nel 403/404 la deposizione e l'esilio di Giovanni Crisostomo, dal quale era stata paragonata, anch'essa, a Gezabele (e ad Erodiade) (*Hom. ante exil.* 4). La sua nuora **Eudocia** (**Athenais**; m. 460), moglie di Teodosio II (408-450), fu anch'essa coinvolta nella politica ecclesiastica. Nel 439 portò a Costantinopoli da un pellegrinaggio in Terra Santa le reliquie di Stefano. Dal 443 visse probabilmente a Gerusalemme, favorì chiese e monasteri (Evagrio, *H. E.* I 20-22; Marcellinus Comes, *Chronicum ad annum* 439) e lo sviluppo della città; si occupò anche di poesia cristiana (CPG 6020-6025).

La sua energica cognata **Pulcheria** (m. 453) fu una delle donne più influenti sul piano teologico e su quello della politica ecclesiastica. Ben presto venne nominata Augusta dal fratello minore Teodosio II e solo per qualche tempo, fino al trasferimento di Eudocia a Gerusalemme, rimase lontana dai centri di potere di Costantinopoli. «Soltanto» sorella dell'imperatore, accrebbe la sua autorità come vergine cristiana. Con le sue sorelle, egualmente vergini, essa visse nel palazzo secondo un orario giornaliero di tipo monastico. Intervenne decisamente nella controversia tra Nestorio e Cirillo d'Alessandria ed ebbe parte determinante nella celebrazione del concilio di Calcedonia (cf §§ 54-55). Fu «imperatrice del concilio» e venne annoverata tra i salvatori della fede. Fu celebrata come una «nuova Elena», di cui mostrava «la stessa fede e lo stesso zelo» (ACO II 1,2,155).

La più famosa delle imperatrici cristiane della Chiesa antica è **Teodora** (497?-548). Di umile origine sociale, conobbe Giustiniano I (527-565), che la innalzò al rango di patrizia e la sposò. Quando egli divenne imperatore, essa divenne Augusta e compartecipe del regno (*consors imperii*). I funzionari dovevano giurare anche in suo nome, e ovvia fu la sua partecipazione all'attività politica. Introdusse chiaramente leggi favorevoli alle donne (CJ Nov. 14). Agì in maniera autonoma nella politica ecclesiastica, pronunciandosi a favore dei monofisiti e assegnando sedi vescovili; anche papa Vigilio (537-555) dovette a lei la sua nomina.

Donne influenti e attive nelle faccende ecclesiastiche si trovano anche tra le

sovrane germaniche. È noto il ruolo svolto dalla regina **Clotilde** nella conversione del marito Clodoveo (§ 43,7). E secondo Gregorio di Tours, **Ingunde**, la principessa cattolica dei merovingi, influenzò la conversione del suo sposo Ermenegildo (*Hist. Franc.* V 38; cf § 43,2). Nella conversione dei longobardi al cattolicesimo Gregorio Magno poté fare affidamento sulla regina cattolica **Teodolinda**, figlia di un duca bavarese (§ 43,4). La missione dello stesso papa presso gli anglosassoni era stata preceduta dalla piccola comunità cattolica alla corte di Canterbury, ivi fondata dalla merovingia **Berta**, sposa del re Etelberto (§ 44,1). L'influenza di queste donne nelle faccende ecclesiastiche e politiche è documentata soprattutto dalla corrispondenza di Gregorio Magno e da storici come Gregorio di Tours e Beda il Venerabile (m. 735).

3. Aristocratiche cristiane

Quando nella seconda metà del IV sec. lo strato superiore della società si convertì in misura crescente al cristianesimo, nelle famiglie aristocratiche spesso furono innanzitutto le donne a trovare la strada. I loro mezzi finanziari consentirono loro di partecipare con benefica generosità alle attività caritative della comunità, come anche alla costruzione e al mantenimento di chiese e monasteri. Attraverso la fondazione di monasteri queste donne acquistarono una notevole importanza nel movimento ascetico-monastico (§ 71). Dotate spesso di vasta cultura e di conoscenze letterarie, godevano di una stima particolare, quando esse stesse vivevano nelle comunità come vedove o vergini.

La loro influenza nelle faccende ecclesiastiche, tuttavia, non si limitò a questo; le donne che a a Costantinopoli appartenevano alla cerchia di Giovanni Crisostomo gli rimasero fedeli anche dopo la sua deposizione e costituirono il nucleo di un'opposizione ecclesiastica nella capitale dell'impero. **Melania** *senior* (m. ca. 410) difese e protesse nella prima controversia origeniana i seguaci di Origene, ormai oggetto di persecuzione. Dei primi tempi della storia di Parigi è nota la figura di **Genoveffa** (m. ca. 500), una giovane cristiana che si prodigò con la sua azione sociale e politica in soccorso della città minacciata da unni e franchi (*Vita Genovefae*: MGH.SRM 3, 204-238).

L'ordinamento sociale tardo-antico permetteva alle donne di portare titoli, insegne e abiti d'ufficio dei loro mariti (Giustiniano, Nov. 105). Questa prassi venne accolta infine anche in ambito ecclesiastico. Essa spiega la presenza nella letteratura ecclesiastica di termini come *presbytera, diaconissa* e *subdiaconissa* (secondo sinodo di Tours [567], can. 20 [19]. Secondo una tarda testimonianza (*Ord. Romanus* 36, Nr. 27) le mogli dei chierici ricevevano anche una propria benedizione. Gregorio Magno allude forse a uno specifico abbigliamento per la «*presbytera*» (PL LXXVII, *Epist.* l. IX, vi 931, 946).

4. Donna e letteratura

La storia letteraria della Chiesa antica può presentare soltanto poche scrittrici: le annotazioni personali della martire Perpetua, il centone virgiliano di Proba (cf § 76,5ss.), la relazione sul pellegrinaggio di Aetheria (§ 69,3), i lavori letterari dell'imperatrice Eudocia (vedi sopra), e infine la relazione di Sergia sulla traslazione di santa Olimpiade (CPG 7981). Lo scarso numero di scrittrici si può spiegare anche con l'interpretazione estensiva del divieto d'insegnare che nel Nuovo Testamento appare stabilito per le donne. I pochi testi che proibiscono alla donna di scrivere opere religiose collocano il divieto in tale contesto (cf il «Dialogo anonimo antimontanista»: G. Ficker, *Widerlegung eines Montanisten*, in ZKG 26 [1905], 447-463; Didimo il Cieco, *De Trin.* III 41,3). Tuttavia, questi pochi divieti di scrivere espressamente formulati portano a supporre che nella tarda antichità una produzione letteraria delle donne ufficialmente riconosciuta costituisse l'eccezione, e questo sia all'interno che all'esterno della Chiesa.

Così, le donne appaiono nella letteratura della Chiesa antica solo indirettamente e introdotte da altri:

– come **oggetto di opere scritte da antichi scrittori ecclesiastici**: Gregorio di Nissa scrisse attorno al 380 (o 382/383), in uno dei più antichi testi agiografici, la vita di sua sorella Macrina (*Vita Macrinae*). Gregorio di Nazianzo pronunciò un discorso funebre per sua sorella Gorgonia (*Or.* 8) e celebrò sua madre Nonna nelle sue poesie (*De vita sua* 57-81; *Or.* 18,8-9). Agostino eresse per sua madre Monica, nelle *Confessiones* (spec. il libro IX), un monumento letterario. Biografie di donne furono scritte da Girolamo nei necrologi per le sue amiche spirituali (*Ep.* 66; 77; 108; 127, ecc.). Brevi biografie di donne si trovano nella *Historia Lausiaca* di Palladio (§ 75,11). La *Vita iunioris Melaniae Senatricis* (ca. 440) di Geronzio venne pubblicata in una redazione greca e in una latina. La morte di sante martiri è argomento della predicazione greca e latina e viene riproposta come esempio anche in altri scritti.

Questi e altri testi riferiscono su figure sorprendenti di donne che, in maniera autonoma e consapevole, seppero utilizzare gli spazi di libertà consentiti loro dalla loro posizione economica e dal loro ideale ascetico. Essi rispecchiano, nello stesso tempo, anche l'ideale di donna apprezzato dall'uomo, in quanto mettono in risalto la cura materna e le virtù della castità e della temperanza. In tal modo i Padri della Chiesa poterono illustrare sotto forma di esempi e modelli eminenti i tipi di vita femminile che essi cercavano di propagandare teoreticamente nei loro trattati sulla verginità, sulla condizione vedovile o sul matrimonio.

– come **destinatarie**: una parte notevole della letteratura epistolare della Chiesa antica è indirizzata a donne, e almeno in parte è possibile riconoscere le destinatarie come corrispondenti di pari dignità e nobiltà d'ispirazione. A diffe-

renza delle lettere scritte da uomini, quelle scritte da donne non vennero raccolte in epistolari. Pur nel ruolo d' interlocutrici, quindi, esse hanno la parola solo indirettamente, come, per esempio, nel dialogo *De anima et resurrectione*, in cui Gregorio di Nissa fa comparire Macrina. Altri scrittori dedicarono a donne le loro pubblicazioni (per es. Girolamo, *Comm. in Is.*; Gregorio di Nissa, *In Cant. Cant.*; Isidoro di Siviglia, *De fide cath. contra Iudaeos*).

– come **mecenati**: non pochi Padri ricevettero per la loro produzione letteraria il sostegno materiale di donne (per es. anche Sulpicio Severo fu sostenuto dalla suocera Basula).

Questi elementi rendono tanto più deplorevole il fatto che ci siano giunti così pochi scritti di donne. Almeno le donne dei ceti superiori erano chiaramente colte e intellettualmente oltremodo aperte. Girolamo chiede nelle sue famose lettere sull'educazione (*Ep.* 107; 128) che le figlie dei due nobili romani ai quali sono dirette imparino a leggere. La stessa richiesta viene formulata dalla più antica regola per monache, scritta da Cesario di Arles (*Reg. virg.* 18). In questo punto esse vengono equiparate agli uomini, ai quali si chiede egualmente la capacità di leggere. In seguito furono soprattutto i monasteri le istituzioni che curarono la formazione delle donne.

Ma gli esempi di singole personalità eminenti e l'azione consapevole di donne degli strati sociali superiori non possono far trascurare il fatto che la massa delle donne era già decisa per motivi economici ad accettare il ruolo di sposa e di madre o a scegliere, in alternativa, la vita ritirata dell'asceta. E malgrado tutto l'apprezzamento per singole donne, s'insisteva nelle prediche e nelle istruzioni pastorali sul tradizionale quadro della donna con i rispettivi elenchi di virtù e di vizi.

Bibliografia § 73 (cf anche § 26,5): W. AFFELDT (a cura di), *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Sigmaringen 1989; W. AFFELDT *et al.* (a cura di), *Frauen in Frühmittelalter. Eine ausgewählte kommentierte Bibliographie,* Frankfurt ecc. 1989; K. ASPEGREN, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala 1990; D. BALSDON, *Die Frau in der römischen Antike*, München 1989 (ingl. 1977[5]); J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, 2 voll., Paris 1990-1992; J. BEAUCAMP, *Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du 3e au 6e siècle*, in RHDF 4 (1976), 485-508; J. BREMMER, *Why did Early Christianity Attract Upper-Class Women?*, in A. A. R. Bastiaensen *et al.* (a cura di), *Fructus centesimus* (FS [scritti in onore di] G. J. M. Bartelink), Steenbrügge 1989, 37-47; S. P. BROCK – S. A. HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987; A. CAMERON – A. KUHRT, *Images of Women in Antiquity*, London 1983; A. CHASTAGNOL, *Les femmes dans l'ordre sénatorial: titulaire et rang social à Rome*, in «Revue historique» 262 (1979), 3-28; E. A. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan And Christian Life-Styles*, Oxford 1993; G. CLARK, *This Female Man of God. Women And Spiritual Power in the Patristic Age, A. D. 350-450*, London/New York 1995; A. CUNNINGHAM, *Women And Preaching in the Patristic Age*, in D. G. Hunter (a cura di), *Preaching in the Patristic Age* (FS [scritti in onore di] J. Burghardt), New York 1989, 53-72; J. DRIJVERS, *Virginity And Ascetism in Late Roman Western Elites*, in J. Block –

R. Mason (a cura di), *Sexual Asymmetry*, Amsterdam 1987, 241-273; J. FOSSUM – G. QUISPEL, *Helena*, in RAC 14 (2988), 338-355; J. GARDNER, *Women in Roman Law And Society*, London 1986; V. E. F. HARRISON, *Male And Female in Cappadocian Theology*, in JThS 41 (1990), 441-471; M. HEINZELMANN – J. C. POULIN, *Les vies anciennes de S. Geneviève de Paris. Etudes critiques*, Paris 1986; P. HUYBRECHTS, *Le « Traité de la virginité » de Gregoire de Nysse. Idéal de vie monastique ou idéal de vie chrétienne*, in NRTh 115 (1993), 227-242; A. F. IDE, *Women As Priest, Bishop And Laity in the Early Catholic Church to 440 A. D.*, Mesquite 1984; A. JENSEN, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992; D. M. KINDER, *The Role of the Christian Woman As Seen by Clement of Alexandria*, Iowa City 1988; J. LANG, *Ministers of Grace. Women in the Early Church*, Slough 1989; J. LA PORTE, *The Role of Women in Early Christianity*, New York 1982; J. LECLERQ, *La sainte Radegonde de Venance Fortunat et celle de Baudovinie. Essai d'hagiographie comparée*, in A. A. R. Bastiaensen *et al.* (a cura di), *Fructus centesimus* (FS [scritti in onore di] G. J. M. Bartelink), Steenbrügge 1989, 207-216; M. LIGHTMAN – W. ZEISEL, Univira. *An Example of Continuity And Change in Roman Society*, in ChH 46 (1977), 19-32; R. LOCKWOOD, Potens et factiosa femina. *Women, Martyrs And Schism in Roman North Africa*, in AugSt 20 (1989), 165-182; J. MARTIN – R. ZOEPFFEL (a cura di), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, 2 voll., Freiburg 1989; G. MILITELLO, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985; C. PAPA, *Radegonda e Batilda. Modelli di santità regia femminile nel regno merovingio*, in « Benedictina » 36 (1989), 13-33; S. B. POMEROY, *Frauenleben im klassischen Altertum*, Stuttgart 1985 (ingl. 1984); M. R. SALZMANN, *Aristocratic Women. Conductors of Christianity in the IVth Century*, in « Helios » 16/2 (1989), 207-220; W. SCHULLER, *Frauen in der griechischen Geschichte*, Konstanz 1985; W. SCHULLER, *Frauen in der römischen Geschichte*, Konstanz 1987; J. SIMPSON, *Women And Asceticism in the IVth Century. A Question of Interpretation*, in JRH 15 (1988/1989), 38-60; K. SUGANO, *Marcella von Rom*, in *Roma renascens* (FS [scritti in onore di] I. Opelt), Frankfurt/M. 1988, 355-370; K. THRAEDE, *Frau*, in RAC 8 (1972), 197-269; K. THRAEDE, *Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frau in Theorie und Praxis der alten Kirche*, in G. Scharffenorth – K. Thraede (a cura di), *Freunde in Christus werden...*, Gelnhausen/Berlin 1977, 31-178; E. E. VARDIMAN, *Die Frau in der Antike. Sittengeschichte der Frau im Altertum*, Wien 1982; A. YARBROUGH, *Christianization in the Fourth Century. The Example of Roman Women*, in ChH 45 (1976), 149-165.

§ 73.2: A. BRIDGE, *Theodora. Aufstieg und Herrschaft einer byzantinischen Kaiserin*, München 1980 (ingl. 1978); F. FÈVRE, *Théodora, impératrice de Byzance*, Paris 1984; K. HOLUM, *Theodosian Empresses. Women And Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley 1982; J. TSATSOS, *Athenais. Impératrice de Byzance*, Paris 1976.

§ 73.3: B. FEICHTINGER, Apostolae apostolorum. *Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus*, Frankfurt 1995; A. E. HICKEY, *Women of the Senatorial Aristocracy of Late Rome As Christian Monastics. A Sociological And Cultural Analysis of Motivation*, Ann Arbor 1986; C. KRUMEICH, *Hieronymus und die christlichen* feminae clarissimae, Bonn 1993; G. PETERSEN-SZEMERÉDY, *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike*, Göttingen 1993.

XI. Produzione letteraria nell'epoca della Chiesa imperiale

§ 74. La letteratura cristiana antica nell'epoca della Chiesa imperiale

1. Generi e temi

Con il riconoscimento della Chiesa cristiana anche la sua teologia e la sua attività teologica divennero di dominio pubblico. Le sue questioni e le sue faccende fecero ormai parte di ciò che interessava la *res publica Romana*. Crebbe conseguentemente la produzione letteraria. Nel IV/V sec. la letteratura cristiana antica raggiunse il suo apogeo. Oggetto di discussione e di chiarimento, di difesa e di tentativi di conciliazione furono soprattutto le grandi questioni di fede del periodo tra Nicea e Calcedonia (cf §§ 47-47), come anche i problemi di vita cristiana ed ecclesiastica e quelli dell'interpretazione delle Scritture e della spiritualità, ecc.

Si continuarono a cercare modelli e norme nella letteratura e nella scienza, nella filosofia e nella retorica degli antichi (cf § 72,2). Nella loro attività di scrittori i Padri della Chiesa si attennero alle forme letterarie del periodo preniceno, che non solo adattarono alle loro esigenze, ma anche ampliarono e sistematizzarono. I più importanti generi letterari che ne risultarono sono i seguenti:

– La trattazione dogmatica, di orientamento polemico, filosofico-dogmatico o catechetico, nella forma di trattato, di discorso o di lettera dottrinaria.

– L'esegesi della Sacra Scrittura, in forma di commento scientifico, di esposizione spirituale-edificante e di omelia su determinati passi biblici con finalità pratiche. Il lavoro esegetico viene basato sulle scienze ausiliarie a servizio della storia, della geografia e della lingua della Bibbia.

Ne risultarono innumerevoli commenti a tutti i libri della Sacra Scrittura, soprattutto ai vangeli e alle lettere paoline, ai salmi, ai profeti e alla Genesi. Soltanto pochissimi di questi commenti ci sono arrivati al completo in tradizione diretta. Gran parte dei commenti in greco è disponibile, quando ci è giunta, solo in modo frammentario rappressentato da estratti o compendi, nelle cosiddette **catene**: teologi dei secoli successivi cercarono di salvare la tradizione compilando versetto dopo versetto singoli brani, estratti, parafrasi o compendi di vari teologi. Fondatore di questa esegesi miscellanea sembra essere stato Procopio di Gaza (465-ca. 530). Le ricostruzioni dei commenti di singoli autori sono problematiche a motivo della condizione del testo, della complessa storia della tradizione e delle attribuzioni spesso incerte.

– Testi catechetici e mistagogici per l'introduzione alla vita cristiana e alla liturgia.

– L'omelia come interpretazione delle Scritture, panegirico di santi, presa di posizione su avvenimenti particolari, ecc.; poteva anche raggiungere vertici d'arte oratoria.

– Letteratura epistolare, che può contenere trattazioni teologiche, prendere posizione su faccende ecclesiastiche d'attualità e sevire per la guida spirituale o lo scambio personale.

– Scritti storici, che hanno come oggetto la storia della Chiesa o le passioni dei martiri o le vite dei santi (agiografia, cf § 4).

– La poesia: inni per il servizio liturgico e la pratica della preghiera, carmi biblici e particolarmente poemi agiografici.

– Trattati etico-ascetici e trattati di teologia pastorale, che prendono posizione su questioni pratiche di vita cristiana, di morale e di disciplina comunitaria.

– Ordinamenti ecclesiastici e regole, come anche testi liturgici, che intervengono in maniera ordinata e normativa nella maniera cristiana di vivere.

2. I centri più importanti

I centri più importanti dell'attività teologico-scientifica furono in oriente Alessandria ed Antiochia, che si segnalarono nelle controversie dogmatiche e di politica ecclesiastica nelle quali va inquadrato essenzialmente l'antagonismo tra teologia alessandrina e antiochena. Nella dottrina trinitaria, e ancora di più nella cristologia, le due correnti teologiche costituirono due punti di riferimento diversi e diedero luogo al formarsi di una propria scuola (cf §§ 54-55, specialmente 54,1). Ciò vale anche per il metodo esegetico che sta alla base della loro teologia. Ad Alessandria si proseguì l'allegoresi di orientamento filosofico-allegorico nella tradizione di Filone e di Origene (cf § 39,2); ad Antiochia si diede più forte risalto all'interpretazione storica e tipologica (cf § 75,4). Entrambi si basarono sui metodi esegetici e filosofici delle antiche scuole filologiche.

Progetti teologici autonomi sorsero nel IV sec. in Siria (cf § 42), come anche nelle Chiese nazionali sempre più autonome dell'oriente (cf § 42).

Inizialmente ebbe il sopravvento la teologia della Chiesa imperiale orientale. Dopo il 350 comparvero sempre di più anche in occidente importanti teologi che conciliarono la teologia orientale con le tradizioni occidentali e proseguirono in sviluppi autonomi (per es. Ilario di Poitiers, Ambrogio di Milano, Girolamo, ecc.). Con il diminuire della conoscenza del greco in occidente, divennero sempre più importanti le traduzioni. Il suo apogeo fu raggiunto indubbiamente dalla teologia occidentale con Agostino.

Bibliografia § 74: *La poesia tardoantica. Tra retorica, teologia e politica*, Messina 1984; J. DEN BOEFT – A. HILHORST, *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden 1993; L. FATICA, *I commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria. Confronto fra metodi esegetici e teologici*, Roma 1988; J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, Paris 1981; R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike*, vol. 1, München 1975; E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, vol. III (PTS 19), 1978; A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991; I. OPELT, Paradeigmata Poetica Christiana. *Untersuchungen zur christlichen lateinischen Dichtung*, Düsseldorf 1988.

§ 75. Teologia e letteratura della Chiesa imperiale orientale

1. Eusebio di Cesarea

CPG 3465-4507.
Opera: t, 9 voll., div. ediz. 1902-1992 (GCS); antologia: A. BIGELMAIR, trad. ted., 1913 (BKV).
Praep. evang.: E. H. GIFFORD, t trad. ingl. (microf. 1978) , Oxford 1903; É. DES PLACES *et al.*, t trad. franc. c, 9 voll., 1974-1991 (SC 206; 215; 228; 262; 266; 292; 307; 338; 369).
C. Hierocl.: M. FORRAT – É DES PLACES, t trad. franc. c, 1986 (SC 333).
Dem. ev.: W. J. FERRAR, trad. ingl., rist. Grand Rapids 1981.
(Cf § 4; §§ 47-48 [teologia trinitaria]).

All'inizio della serie dei Padri greci si trova Eusebio di Cesarea (ca. 264-339), un personaggio vissuto tra due epoche diverse. Sul piano teologico egli rimase legato alla tradizione prenicena di Origene, di cui ebbe a disposizione la biblioteca a Cesarea. Quando nel 325 aderì alla professione di fede di Nicea, egli l'intese ancora nel senso di precedenti convinzioni. Ciò spiega il suo successivo distacco (avvenuto non prima del 328) e il suo deciso rifiuto sia di Atanasio che di Marcello d'Ancira (cd § 47-48), con il quale discusse nel *Contra Marcellum* e nel *De ecclesiastica theologia* (336).

Uomo erudito e di vasta cultura, interessato alla storia, Eusebio scrisse oltre a scritti storici minori la prima *Storia ecclesiastica* (cf § 4). Alla sua ammirazione per l'imperatore Costantino egli diede espressione, tra le altre opere, nella *Vita Constantini* (§ 41,1). Con ampiezza e ricchezza di materiali egli difese la fede cristiana nella *Praeparatio evangelica* (321/322) contro la religiosità pagana e la filosofia greca. I suoi scritti contro Porfirio e Ierocle sono andati quasi completamente perduti. Nella *Demonstratio evangelica* egli discute la vita e l'opera di Cristo come compimento delle promesse veterotestamentarie. Le fonti da lui citate nella *Praep. ev.* e il suo modo di argomentare nella *Dem. ev.* dimostrano quanto fortemente egli fosse influenzato dal medioplatonismo.

Se già la *Dem. ev.* contiene lunghi passi esegetici e di critica testuale, Eusebio brilla più che mai con la sua vasta erudizione nel suo *Commento sui salmi*:

egli mette a confronto varianti dei testi, spiega nomi, commenta circostanze storiche, per spiegare allegoricamente il testo, su queste basi, nella tradizione di Origene. Purtroppo questo commento ci è stato tramandato, come quello su Isaia, soltanto nella tradizione delle *Catene*, anche se in frammenti abbastanza estesi. Dei suoi sforzi di critica testuale è testimone anche un manuale biblico-geografico, di cui ci è rimasto soltanto l'*Onomastikon*, una specie di dizionario di nomi di luoghi biblici. L'opera risulta tradotta e integrata da Girolamo.

Bibliografia: H. V. Attridge – G. Hata (a cura di), *Eusebius, Christianity And Judaism*, Leiden ecc. 1992; T. D. Barnes, *Constantine And Eusebius*, Cambridge/London 1981; H. A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study And New Translation of Eusebius'Tricennial Orations*, Berkeley 1976; R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966; É. Des Places, *Eusèbe de Césarée, commentateur. Platonisme et Ecriture Sainte*, Paris 1982; F. Ricken, *Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus*, in ThPh 42 (1967), 341-358; U. Wacht, Epimixial/commercium – *weltweiter Verkehr und christliche Geschichtstheologie. Zum Geschichtsbild des Eusebios von Kaisareia*, in JAC 36 (1993), 110-128; A. Weber, *ARCHE. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea*, Roma 1964.

2. Teologi alessandrini

a) Atanasio d'Alessandria

CPG 2090-2309
Opera omnia: t trad. lat., PG 25-28.
Opera (Apol.; Sent.; Decr.): H. G. Opitz, t, 2 voll., 1934/1941 (GCS); antologia: A. Stegman, trad. ted., 2 voll, 1913/1917 (BKV).
C. gentes; De inc.: R. W. Thomson, t trad. ingl., 1971 (OECT).
C. gentes: P. T. Camelot, t trad. franc. c, 1983 (SC 18bis); E. P. Meijering, trad. intl. c, Leiden 1984.
De inc.: C. Kannengiesser, t trad. franc. c, 1973 (SC 199); E. Bellini, trad. it., 1987 (CollTP 2).
Hist. aceph.: A. Martin, t trad. franc. c, 1985 (SC 317).
Apol.: J. Szymusiak, t trad. franc. c, 1987² (SC 56bis).
Comm. Ps. fragm.: G. M. Vian, t, Roma 1978.
(Cf §§ 47-49 (controversia su Nicea); § 71 B 1 (monachesimo).

Atanasio d'Alessandria (ca. 295-373) viene considerato come l'intransigente difensore della confessione di fede nicena. Ammesso da giovane al servizio ecclesiastico nella sua città natia, assistette allo scisma meleziano della comunità (cf § 35) e alle prime controversie su Ario (§ 47) sotto il vescovo Alessandro d'Alessandria (313-328), del quale sono state tramandate le prime testimonianze antiariane. Partecipò come diacono al concilio di Nicea; nel 328 divenne vescovo della metropoli egiziana. Il cambiamento della politica religiosa imperiale lo rese strenuo difensore del niceno. Anche se a partire dal sinodo di Tiro (335) fu

mandato in esilio complessivamente cinque volte, egli rimase irremovibile nelle sue convinzioni teologiche e di politica ecclesiastica (cf § 48).

La sua prima produzione letteraria – la *Oratio contra gentes* e la *Oratio de incarnatione Verbi* formano un'opera unica, forse del 335/337 – è ancora impegnata nell'apologetica, alla quale però egli dà nella seconda parte un nuovo orientamento. Qui all'incarnazione del Figlio di Dio viene data una spiegazione soteriologica: «Il Verbo di Dio si è fatto uomo perché noi diventassimo Dio» (*De incarn.* 54,3; cf *Contra Arianos* I 39). Soltanto Dio stesso, diventando uomo, poteva donare all'uomo caduto la deificazione o divinizzazione, θεοποίησις, cioè ripristinare l'originaria immagine e somiglianza divina degli uomini, la loro conoscenza di Dio e la loro immortalità.

Contro Ario e ogni teologia a lui ispirata egli difese l'unità di natura di Dio-Padre e Dio-Figlio, dove il concetto centrale di ὁμοούσιος soltanto molto tardi, negli anni quaranta, venne ripreso e discusso. Sono importanti i tre discorsi contro gli ariani (*Orationes contra Arianos*: I e II probabilmente 340-341; III ca. 345/346), come anche le apologie *Contra Arianos* e *De fuga ad Constantium imperatore*, la lettera *De decretis Nicaenae synodi* e la *Historia Arianorum ad monachos*. Atanasio vi semplifica, anche per motivi pastorali, le posizioni di Ario e dei suoi compagni di lotta, in maniera tale da rendere difficile la ricostruzione della loro sostanza. Ma in parte egli raccoglie anche materiale importante degli atti dei vari sinodi o testi di precedenti teologi (per es. Dionigi d'Alessandria nel *De sententia Dionysii*). Quando si accese la discussione pneumatologica, egli si schierò decisamente per l'unità di natura (*homoousia*) dello Spirito Santo con Dio-Padre e il Logos (cf § 49,1).

Tra gli altri suoi scritti sono da menzionare le *lettere festali*: l'annuncio annuale della data della Pasqua (cf § 68,3) veniva congiunto dal vescovo alessandrino con una specie di lettera pastorale in cui si affrontavano particolari questioni della vita ecclesiastica (per es., la lettera festale del 367 contiene un elenco dei libri canonici dell'AT e del NT). Sotto il suo nome sono noti più scritti sulla vita verginale. In quale misura questa produzione letteraria sia autentica non è stato ancora accertato con sicurezza. Esercitò una straordinaria influenza la sua *Vita Antonii* (ca. 357; cf § 71 B 1).

Bibliografia: C. BUTTERWECK, *Athanasius von Alexandrien. Bibliographie*, Opladen 1995.

D. W. H. ARNOLD, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, Notre Dame 1991; L. W. BARNARD, *Studies in Athanasius'* Apologia secunda, Bern ecc. 1992; C. KANNENGIESSER (a cura di), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974; C. KANNENGIESSER, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain*, Paris 1983; C. KANNENGIESSER, *The Athanasian Decade 1974-84. A Bibliographical Report*, in TS 46 (1985), 524-541; E. P. MEIJERING, *Orthodoxy And Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*, Leiden 1974; A. PETTERSEN, *Athanasius And the Human Body*, Bristol 1990; J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden 1968; G. C. STEAD, *Athanasius'Earliest Written Works*, in JThS 39 (1988), 76-91; M. TETZ, *Athanasius von Alexandrien*, in TRE 4 (1979), 333-349.

b) Didimo d'Alessandria

CPG 2544-2572.

Comm. Eccl.(codice papiraceo di Toura): G. Binder – L. Liesenborghs *et al.,* t trad. ted., 6 voll., Bonn 1969-1983).

Comm. Hiob (Toura): A. Henrichs *et al.*, t trad. ted., 4 voll., Bonn 1968ss.

Comm. Ps. (Toura): A. Kehl, *Quaternio IX*, t trad. ted. c, Köln 1964; L. Doutreleau – A. Gesché – M. Gronewald, t trad. ted., 5 voll., Bonn 1968-1969.

Comm. Ps. Fragm.: E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung 1*, t, 1975 (PTS 15).

Comm. Zach.: L. Doutreleau, t trad. franc. c, 3 voll., 1962 (SC 83-85).

Comm. Gen.(Toura): P. Nautin – L. Doutreleau, t trad. franc. c, 2 voll., 1976/1978 (SC 233; 244).

De trin.: J. Hönscheid – L. Seiler, t trad. ted., 2 voll., Meisenheim 1974/1975.

(Cf § 49 [teologia trinitaria]; § 54,1b [cristologia]).

Ad Alessandria appartenne anche Didimo il Cieco (ca. 313-398). Privo della vista fin da quando era bambino (Palladio, *Hist. Laus.* 4; Girolamo, *De vir. ill.* 109), riuscì tuttavia ad essere attivo ad Alessandria come maestro e fecondo scrittore. Si trovò completamente nella tradizione di Origene (esegesi allegorica, preesistenza delle anime e apocatastasi) e venne perciò condannato nel 543 e nel 553. Per tale motivo la sua produzione letteraria è andata ampiamente perduta. I ritrovamenti papiracei del 1941 a Toura (presso il Cairo) portarono alla luce un'ampia opera esegetica (commentari alla Genesi, a Giobbe, a Zaccaria, ai Salmi, a Qoelet). Frammenti di commenti a diversi libri dell'AT e del NT erano già noti attraverso le «Catene». Secondo Girolamo egli scrisse anche opere dogmatiche: i libri *De Spiritu Sancto* furono tradotti in latino da Girolamo. L'autenticità di altri scritti rappresentativi della teologia del IV sec., come *De trinitate, Contra Eunomium*, è discussa. L'opera non è stata finora né pienamente ricostruita né indagata a fondo, e così il profilo di questo importante maestro continua ad essere poco chiaro (per la cristologia cf § 54,1b).

Bibliografia: W. A. Bienert, Allegoria *und* Anagoge *bei Didymos dem Blinden von Alexandria*, Berlin/New York 1972; A. Gesché, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura,* Geneviève 1962; B. Kramer, *Didymus von Alexandrien*, in TRE 8 (1981), 741-746; M. Simonetti, *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo*, in VetChr 20 (1983), 341-389; M. Simonetti, *Didymiana*, in VetChr 21 (1984), 129-155; J. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique*, Nimwegen 1977.

c) Cirillo d'Alessandria

CPG 5200-5438.

Opera: PG 68-77; P. E. Pusey, t, 7 voll. 1868, rist. Bruxelles 1965; E. Schwartz, t, 5 voll., 1927 (ACO I 1-5); antologia: O. Bardenhewer, trad. ted., 1935 (BKV)

Dial. de inc.; Quod unus sit Christus: G. M. De Durant, t trad. franc. c, 1964 (SC 97): L. Leone, trad. it. c, 1983 (CollTP 37).

Dial. de s. trin.: G. M. De Durand, t trad. franc. c, 3 voll., 1976-1977 (SC 231; 237; 246); A. Cataldo, trad. it. c, 1992 (CollTP 98).

C. Iul.: P. BURGUIÈRE – P. EVIEUX, t trad. franc.c, 1985 (SC 322).
Epist.: J. I. MC ENERNEY, trad. ingl., 2 voll, 1987 (FaCh 76; 77).
Epist. fest.: P. EVIEUX *et al.*, t trad. franc. c, 2 voll., 1991/1993 (SC 372; 392).
Epist., antologia: L. R. WICKHAM, t trad. ingl. 1983 (OECT).
Comm. Proph. min.: A. CATALDO, trad. it., 1986 (CollTP 95).
(Cf § 54,1b [cristologia]).

Nella prima metà del V sec. la teologia alessandrina fu rappresentata da Cirillo d'Alessandria. Nato in questa città nel 370/380 ca., egli divenne nel 412 vescovo come successore del suo dispotico zio Teofilo (§ 51). Fino alla morte, avvenuta nel 444, egli fu una delle figure dominanti della vita ecclesiastica e teologica (cf § 54 per la sua controversia con Nestorio e il suo ruolo nel concilio di Efeso del 431).

I suoi primi scritti, dipendenti da Atanasio, si diressero esclusivamente contro gli ariani, senza menzionare le questioni sollevate da Apollinare (cf § 53) (*Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate; Dialogi de sancta trinitate*). In questo tempo uscirono anche numerosi scritti esegetici: il *De adoratione* e i *Glaphyra in Pentateuchum* presentano una sua discussione con il giudaismo. I commentari su Isaia e i dodici profeti mostrano la sua predilezione per l'interpretazione allegorica delle Scritture. Nel commentario su Giovanni, che comprende dodici libri, vengono affrontate questioni cristologiche e soteriologiche. Dal 429 ca. egli si concentrò sulla controversia nestoriana e sui problemi cristologici (cf § 54). Importanti sono i cinque libri *Contra Nestorium* e *De recta fide* (indirizzati all'imperatore Teodosio II), i dodici *Anatematismi* del 430, con tre *Apologie*, e specialmente gli *Scholia de incarnatione unigeniti* e il dialogo *Quod unus sit Christus*, scritti nei quali Cirillo riepilogava la sua cristologia e che ottennero rapidamente un'ampia diffusione e un'alta stima.

Va poi segnalata, tra le altre opere, quella in venti volumi contro l'*Adversus Galileos* dell'imperatore Giuliano, dei quali ci sono giunti in maniera frammentaria soltanto dieci libri. Possediamo inoltre le *lettere pasquali* degli anni 410-442, un ampio epistolario e molte omelie, tra l'altro sul Vangelo di Luca. L'importanza di Cirillo per la storia della teologia dei secoli dopo Calcedonia non è certamente da sottovalutare (per le sue discussioni e la sua cristologia cf §§ 55, 58-60). Molti dei suoi scritti vennero tradotti dai monofisiti in lingua siriaca, etiopica e copta. Attraverso Giovanni di Damasco ed alcune traduzioni latine egli esercitò la sua influenza anche su Tommaso d'Aquino.

Bibliografia: E. GEBREMEDHIN, *Life-Giving Blessing. An Inquiry Into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Uppsala 1977; E. R. HARDY, *Cyril von Alexandrien*, in TRE 8 (1981), 254-260; L. KOEN, *The Saving Passion. Incarnational And Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel According to St. John*, Uppsala 1991; J. M. LABELLE, *S. Cyrille d'Alexandrie. Témoin de la langue et de la pensée philosophique du Ve siècle*, in RevSR 52 (1978), 135-158; 53 (1979), 23-42; G. MÜNCH-LABACHER, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien*, Bonn 1996; E. NACKE, *Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweis-*

führung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften, Münster 1964; R. M. SIDDALS, *Logic And Christology in Cyril of Alexandria*, in JThS 38 (1987), 341-367; R. L. WILKEN, *Judaism And the Early Christian Mind. A Study of Alexandria's Exegesis And Theology*, New Haven/Conn. 1971.

d) SINESIO DI CIRENE

CPG 5630-5640.
Opera: A. GARZYA, t trad. it., Torino 1989.
Inni: C. LACOMBRADE, t trad. franc. c, Paris 1978; A. DELL'ERA, t trad. it., Roma 1968; J. GRUBER – H. STROHM, trad. ted. c, Heidelberg 1991.
Dion Chrysostomus: K. TREU, t trad. ted., Berlino 1959.
Epist.: A. GARZYA, t, Roma 1979.

Accanto ai grandi maestri di teologia, Sinesio di Cirene (ca. 365-ca. 413) non ha una vera e propria importanza teologica, ma è ugualmente interessante per la storia del tempo. Proveniente da distinta famiglia, in possesso di una formazione filosofica e letteraria, studiò ad Alessandria presso Ipazia (§ 41,6), « sua madre, sorella e maestra » (*Ep.* 16) e trovò attraverso il suo neoplatonismo la via per arrivare alla fede e a una vita ispirata alla filosofia. I suoi conterranei lo onorarono come *patronus* per aver saputo difendere i loro diritti (invio a Costantinopoli) e nel 410 lo elessero vescovo di Tolemaide e metropolita della Cirenaica. Malgrado certe sue riserve personali e di natura teologico-filosofica, da lui chiaramente espresse (*Ep.* 105), venne consacrato vescovo da Teofilo d'Alessandria. Il «vescovo-filosofo» rimase nelle sue convinzioni neoplatoniche, ma fu egualmente per il territorio sotto la sua giurisdizione una guida premurosa, che prese con serietà il suo ufficio ecclesiastico come un dovere sociale. Nella sua produzione letteraria egli volle riconoscere all'« antichità classica » un posto indisturbato nella Chiesa. La sua opera, non priva di pretese, è costituita da trattati (sulla provvidenza, sui sogni, su Dione Crisostomo), discorsi, tra i quali *De regno ad Arcadium imperatorem* (sul sovrano ideale), sermoni, inni e lettere.

Bibliografia: J. A. BREGMAN, *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley ecc. 1982; J. A. BREGMAN, *Synesius of Cyrene between Neoplatonism And Christianity*, in « The Catholic Historical Review » 79 (1993), 704-709. J. H. W. G. LIEBESCHÜTZ, *Why did Synesius Become Bishop of Ptolemais?*, in Byz 56 (1986), 180-195; D. ROQUES, *Études sur la correspondance de Synèsios de Cyrène*, Bruxelles 1989; S. VOLLENWEIDER, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985.

3. I cappàdoci

Un ruolo di primaria importanza nelle discussioni sulla teologia trinitaria venne assunto a partire dal 360 ca. da alcuni teologi della Cappadocia, detti anche *neoniceni* per la loro nuova interpretazione della confessione nicena (cf §§ 48,6; 49).

a) Basilio di Cesarea

CPG 2835-3005.
Opera: PG 29-32; antologia: A. Stegmann, trad. ted., 2 voll., 1925 (BKV).
Adv. Eun.: B. Sesboüé, t trad. franc. c, 2 voll., 1982/1983 (SC 299; 305).
Omelie ascetiche: A. C. Way, trad. ingl., 1963 (FaCh 46).
Hexaem.: S. Giet, t trad. franc. c, 1968 (SC 26bis); M. Maldini, t trad. it. c, Milano 1990 (ScrGrLat).
Hexaem. 10-11: A. Smets – M. Van Esbroeck, t trad. franc. c, 1970 (SC 160).
Epist.: R. J. Deferrari, t trad. ingl., 4 voll., London-Cmbridge/Mass., div. ediz. 1962-1972; Y. Courtonne, t trad. franc., 3 voll., Paris 1957-1966; S. D. Hauschild, trad. ted. c, 3 voll., 1973-1993 (BGrL 3; 17; 32); A. Regaldo Raccone, trad. it., Roma 1968.
(Cf §§ 47-49 [teologia trinitaria]; § 54 [cristologia]; § 71 [monachesimo]).

Basilio (ca. 330-379) fu la personalità dominante di questo gruppo di teologi. Originario di famiglia aristocratica e in possesso di una formazione acquisita presso scuole importanti, si dedicò inizialmente alla vita ascetico-monastica (ca. 356). Nella solitudine in cui si era ritirato compose insieme all'amico Gregorio di Nazianzo, intorno al 358, un florilegio dalle opere di Origene (*Philocalia*). Nel 364 ca. fu ordinato sacerdote nella sua città natale e nel 370 divenne vescovo di Cesarea e metropolita della Cappadocia. In questa posizione guidò l'opposizione contro l'imperatore Valente (364-378) e la confessione omeusiana dell'Impero da lui protetta. Promosse con energia l'unificazione del partito niceno (resa più difficile dallo scisma antiocheno, cf § 50,1), ma in questo continuò a mancargli il sostegno di papa Damaso (*Ep.* 239). Riconsiderò a fondo le dottrine neoariane di Eunomio di Cizico (§ 48,5) (*Adversus Eunomium* I-II, contro l'*Apologia* di Eunomio) e intervenne con il *De spiritu sancto* (375) nella controversia pneumatologica (cf § 49,1).

Tra i suoi discorsi sono da menzionare le nove omelie sull'*Exaemeron*, come anche i discorsi su aspetti formativi della vita cristiana (sul digiuno, n.1; sulle ricchezze, n. 7; contro il vizio del bere, n. 14) e per le feste di martiri (19,8: distribuzione delle reliquie). Nell'« ammonimento ai giovani » (*De legendis gentilium libris*) egli parlò del valore educativo della letteratura pagana e delineò in questo modo un programma di educazione cristiana di sorprendente apertura mentale. Il suo impegno pastorale e di politica ecclesiastica si rivela nella sua estesa corrispondenza (l'epistolario comprende 366 scritti, tra i quali tuttavia anche lettere a Basilio ed alcune lettere non autentiche). Per la storia della penitenza nella Chiesa antica sono significative le cosiddette lettere canoniche (*Ep.* 188; 199; 217). Basilio rimase legato per tutta la vita all'ideale ascetico-monastico. Ne sono testimonianza le opere ascetiche, nelle quali egli prospettò la necessità di una vita secondo il Vangelo per tutti i cristiani e diede all'ascesi un fondamento teologico e un ordinamento ecclesiastico (§ 71 A 4).

Bibliografia: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia.* Atti del Congresso internazionale, Messina 1979, 2 voll., Messina 1983; P. M. BEAGON, *The Cappadocian Fathers, Women And Ecclesiastical Politics*, in VigChr 49 (1995), 165-179; H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quelleuntersuchungen zu seinen Schriften* De spiritu sancto, Berlin 1964; P. J. FEDWICK, *The Church And the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979; P. J. FEDWICK, *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, 2 voll., Toronto 1981; B. GAIN, *L'église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Roma 1985; W.-D. HAUSCHILD, *Basilius von Caesarea*, in TRE 5 (1980), 301-313; K. KOSCHORKE, *Spuren der Alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea*, Freiburg/Schw. 1991; P. LUISLAMPE, Spiritus vivificans. *Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea*, Münster 1981; R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Roma 1992; P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, Berkley 1994.

b) GREGORIO DI NAZIANZO

CPG 3010-3125.
Opera omnia: PG 35-38; *Corpus Nazianzenum*, 3 voll. (CChr.SG 20; 27; 28).
Orat.: J. BERNARDI – P. GALLAY *et al.*, t trad. franc. c, usciti finora 8 voll., 1978ss. (SC 247; 250; 270; 284; 309; 318; 358; 384).
Orat. theol. : J. BARBEL, t trad. ted., Düsseldorf 1963; F. W. NORRIS *et al.*, trad. ingl. c, 1991 (VigChr.Suppl. 13).
Orat. theol.(e altre opere): C. MORESCHINI, trad. it., 2 voll., 1983/1986 (CollTP 39/58).
De vita sua (e altre opere): C. JUNGCK, t trad. ted. c, Heidelberg 1974; D. M. MEEHAN, trad. ingl., 1987 (FaCh 75); L. VISCANTI, trad. it., 1987 (CollTP 62).
Carm. mor.: A. KNECHT, t trad. ted. c, Heidelberg 1972.
Carm. de virtute: R. PALLA – M. KERTSCH, t trad. ted. c, Graz 1985.
De pass. Chr.: A. TUILIER, t trad. franc. c, 1969 (SC 149).
Epist. theol.: P. GALLAY – M. JOURJON, t trad. franc. c, 1974 (SC 208).
Epist.: P. GALLAY, t, 1969 (GCS); P. GALLAY, t trad. franc, 2 voll., Paris 1964/1967; M. WITTIG, trad. ted., 1981 (BGrL 13).

Gregorio (ca. 330 [?] o già 300-ca. 390), figlio del vescovo Gregorio di Nazianzo, fu ad Atene compagno di studi di Basilio (*Or.* 43,13) e più tardi fu da lui coinvolto nelle sue azioni di politica ecclesiastica. Uomo di profonda cultura e di animo sensibile, soffrì per tutta vita per la tensione tra il desiderio di una vita ritirata e l'impegno dell'azione in pubblico. Quando suo padre nel 361 (?) lo consacrò sacerdote per la comunità di Nazianzo, egli fuggì. Basilio lo insediò nel 372 come vescovo di Sàsima, ma Gregorio non prese mai possesso del suo ufficio. Dopo la morte del padre (374) amministrò per un certo tempo la diocesi di Nazianzo. Nel 379 divenne vescovo della piccola comunità nicena di Costantinopoli e poi anche presidente, senza fortuna, del concilio ivi celebrato nel 381. Durante il concilio rinunciò al suo ufficio (*Or.* 42) e si ritirò nel podere della sua famiglia ad Arianzo, nei pressi di Nazianzo.

La politica ecclesiastica e la «teologia della strada» (*Or.* 20,1; 21, 1-12, ecc.) erano lontane dagli interessi di Gregorio. La sua forza fu la rappresentazione retoricamente perfetta di conoscenze teologiche (cf § 49,1). Ciò gli riuscì soprat-

tutto nei suoi discorsi dogmatici (*Or.* 27-31, i cosiddetti *discorsi teologici*). Con chiare formulazioni egli difese la divinità dello Spirito Santo (*Or.* 12,6) e contribuì a preparare l'articolata concettualità della cristologia del V sec. (*Ep.* 101-102 a Cledonio ed *Ep.* 202, le cosiddette *lettere teologiche*; cf § 53,2). I restanti discorsi celebrano feste liturgiche e santi, oppure sono dedicati ad elogi funebri, ad invettive e ingiurie contro l'imperatore Giuliano, o anche a motivi personali. Le sue doti poetiche trovarono espressione in poemi: *Carmina dogmatica, moralia, historica.* Tra le poesie storiche vi sono i 1949 versi *De vita sua*, che appartengono alla storia dell'autobiografia. Ciò che si conserva dell'epistolario comprende 245 lettere, che sono per lo più di contenuto personale, ma risultano significative anche per la storia del tempo e costituiscono una valida testimonianza della cultura letteraria dell'autore. Il contenuto della sua opera procurò a Gregorio l'appellativo onorifico di «teologo» (ACO II 1,3: 114,14/19), mentre l'eleganza della sua forma esteriore fece assegnare agli scritti di teologia cristiana un posto sicuro nel mondo culturale tardoantico.

Bibliografia: A.-S. ELLVERSON, *The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, Uppsala 1981; M.-M. HAUSER-MEURY, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960; M. KERTSCH, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*, Graz 1980; A. KURMANN, *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*, Basel 1988; C. MORESCHINI – G. MENESTRINA, *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992; J. MOSSAY, *Il Symposium Nazianzenum, Louvain-la- Neuve, 25.-28 août 1981*, Paderborn 1983; J. MOSSAY – M. SICHERL (a cura di), *Forschungen zu Gregor von Nazianz*, finora usciti 9 voll. (con t trad. ted. c), Paderborn ecc. 1981ss.; J. MOSSAY, *Gregor von Nazianz*, in TRE 14 (1985), 164-173; B. Wyß, *Gregor von Nazianz*, in RAC 12 (1983), 793-863.

c) GREGORIO DI NISSA

CPG 3135-3226.

Opera omnia: PG 44-46; W. JÄGER, t, 2 voll., Berlin 1921ss.; W. JÄGER *et al.*, t, 10 voll., Leiden 1952ss.

Trattati dogmatici: W. MOORE *et al.*, trad. ingl., rist. Grand Rapids 1983 (NPNF II 5); antologia: K. WEIß – E. STOLZ, trad. ted., 1927 (BKV).

De vita Moysis: J. DANIÉLOU, t trad. franc. c, 1987^4 (SC 1bis); M. BLUM, trad. ted., Freiburg 1963; A. J. MALHERBE – E. FERGUSON, trad. ingl., New York 1987^4; M. SIMONETTI, trad. it., Milano 1984.

De virg.: M. AUBINEAU, t trad. franc. c, 1966 (SC 119).

Orat. catech. magna: J. BARBEL, trad. ted. c, 1971 (BGrL 1) ; M. NALDINI, trad. it., 1982 (CollTP 34).

De profess. christ. (e altre opere): W. BLUM, trad. ted., 1977 (BGrL 7).

Scritti ascetici: V. W. CALLAHAN, trad. ingl., 1967 (FaCh 58); S. LILLA, trad. it., 1979 (CollTP 15).

De anima et resurr.: C. P. ROTH, trad. ingl., New York 1993; S. LILLA, trad. it., 1981 (CollTP 26).

De opif. hominis: B. SALMONA, trad. it., 1982 (CollTP 32); J.-Y. GUILLAUMIN – A. HAMMAN, trad. franc., Paris 1982.

Epist.: R. CRISCUOLO, trad. it. c, Napoli 1981; P. MARAVAL, t trad. franc. c, 1990 (SC 363).

Encom. in S. Steph.: O. LENDLE, t, Leiden 1968.
De orat.; De beat.: H. C. GRAEF, trad. ingl. 1954 (ACW 18).
Hom. Ecl.: S. G. HALL, trad. ingl. c, Berlin/New York 1993; S. LEANZA, trad. it., 1990 (CollTP 86).
Hom. Cant.: F. DÜNZL, t trad. ted. c, 3 voll., 1994 (FC 16); C. MORESCHINI, trad. it. c, 1988 (CollTP 72).
De mortuis non esse dolendum: G. LOZZA, t trad. it. c, 1991 (CorPatr 13).
De orat.: G. CALDARELLI, trad. it., Roma 1983.
In s. Pascha; De tridui spatio: A. SPIRA – C. KLOCK, trad. ingl. c, Cambridge/Mass. 1981.
(Cf § 49 [teologia trinitaria]; § 53 [cristologia]).

Gregorio di Nissa (335/340-394/395), fratello minore di Basilio, crebbe sotto il suo influsso e quello della sorella maggiore Macrina. Dopo gli studi, che gli procurarono una profonda formazione retorica e una solida conoscenza della filosofia greca, esercitò per breve tempo l'attività di retore. Proprio in questo tempo, probabilmente, si sposò (*De virg.* 3). Nel 372 venne nominato da Basilio vescovo di Nissa, ma non si rivelò all'altezza del compito (Basilio, *Ep.* 56-60; 100). Soltanto dopo la morte del fratello mise in luce una maggiore capacità d'autonomia e d'iniziativa e prese parte a una serie di sinodi (381; 382; 383; 394). Grazie alle sue doti speculative superò gli altri cappàdoci come filosofo e come teologo.

Il suo più importante contributo alla dottrina trinitaria è l'opera in quattro parti *Contra Eunomium*, che confuta l'apologia con cui Eunomio (*Apologia apologiae*) replicò al *Contra Eunomium* di Basilio (una «somma di teologia cappàdoce»), cf § 48,3. L'*Oratio catechetica magna* è un compendio delle principali dottrine cristiane. Il *Dialogus de anima et resurrectione* è un colloquio fittizio con sua sorella Macrina dove si trattano l'immortalità dell'anima, la morte, la risurrezione e la restaurazione universale (cf *Cat.* 26).

Importanti opere esegetiche sono il *De opificio hominis* e l'*In Hexaemeron* (che si propongono di proseguire e di completare le omelie di Basilio sullo stesso argomento). In altre esposizioni di libri biblici Gregorio si rivela uno dei primi mistici cristiani: nel *De inscriptionibus Psalmorum* egli interpreta il salterio come guida per una progressiva ascesa dell'anima in cinque passi; il *De vita Moysis* rappresenta Mosè come esempio per un approccio a Dio che viene reso possibile da un costante impegno di purificazione e d'ascesi e viene motivato da una sempre più profonda conoscenza e da un amore sempre più grande; le omelie sul Cantico dei Cantici intrattengono sull'assimilazione dell'anima a Dio e sull'unione con lui. Poiché mistica ed ascesi sono parte integrante della teologia mistica dei Padri della Chiesa, caratterizzata da dottrine neoplatoniche, Gregorio dedica anche alla vita ascetica una certa attenzione. Sono degne di menzione le opere *De virginitate, De instituto christiano* (che dipende da Macario-Simeone, vedi sotto § 75,8), *De perfectione*. Nel *De vita sanctae Macrinae* egli rappresenta in forma biografica/agiografica il suo ideale di vita perfetta. Alla pro-

duzione letteraria di Gregorio appartengono infine discorsi, omelie ed anche trenta lettere, tra le quali l'*Ep.* 2 (critica nei confronti del pellegrinaggio a Gerusalemme) e l'*Ep.* 25 (sulla costruzione di un *martyrium*).

Bibliografia: M. ALTENBURGER – F. MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Leiden 1988; D. L. BALAS, *Gregor von Nyssa*, in TRE 14 (1985), 173-181; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983; G. CASTELLUCCIO, *L'antropologia di Gregorio Nisseno*, Bari 1972; H. R. DROBNER – C. KLOCK (a cura di), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990; F. DÜNZL, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des* Canticum *durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993; M. HARL (a cura di), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971; V. E. F. HARRISON, *Grace And Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, Lewiston/New York 1992; M. D. HART, *Reconciliation of Body And Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage*, in TS 51 (1990), 450-478; R. M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre*, Leiden 1974; E. MÜHLENBERG, *Die Unendilichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysic*, Göttingen 1966; A. SPIRA (a cura di), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1984; R. STAATS, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften*, Berlin 1968.

4. Teologi antiocheni

a) DIODORO DI TARSO

CPG 3815-3822.
Comm. Ps.: J. M. OLIVIER, t, 1980 (CChr.SG 6).
(Cf § 54,1a [cristologia]).

Diodoro (m. prima del 394), maestro di teologia di Giovanni Crisostomo e da lui celebrato nella *Laus Diodori*, esercitò per lungo tempo ad Antiochia l'attività di presbitero, superiore di un monastero e docente. Nel 378 divenne vescovo di Tarso. Di vasta e profonda cultura, scrisse opere che discutevano di antica filosofia (Platone, Aristotele, Porfirio, ecc.) e di astrologia (otto libri *De fato*). Grazie alle sue opere esegetiche divenne il fondatore della cosiddetta esegesi antiochena. Con l'aiuto di metodi storici e filologici dell'antica esegesi omerica elaborò il senso letterale e storico del testo e propose, contro l'uso straripante dell'allegoresi, la visione approfondita, la *theoria*, come chiave ermeneutica. Attraverso questo metodo egli cercò di riconoscere nella storia il piano salvifico (oikonomia) di Dio per mettere in risalto in questo modo l'importanza della Bibbia per la vita cristiana. Conseguentemente, spiegò soltanto pochi passi dell'AT che accennavano a Cristo (Ps 2; 8, 44, 109), ma stabilì il nesso tra AT e NT per mezzo di relazioni tipologiche. Deve aver composto commenti a quasi tutti i libri biblici, come anche uno scritto teoretico sull'esegesi (« Sulla differenza tra teoria e allegoria »). Nei suoi scritti dogmatici (ed anche nella sua opera principale diret-

ta contro Apollinare, *Contra Synousiastas*) difese la cristologia antiochena (cf § 54,1a), ciò che più tardi gli procurò l'accusa di nestorianesimo (sinodo di Costantinopoli del 499). Per questa ragione quasi tutta la sua opera andò perduta.

Bibliografia: L. ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden Ephesinischen Konzilien*, in ZKG 67 (1955-1956), 252-287; R. A. GREER, *The Antiochine Christology of Diodor of Tarsus*, in JThS 16 (1966), 327-341; J. R. POUCHET, *Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarse,* in BLE 87 (1986), 243-272; M.-J. RONDEAU, *Le Commentaire des Psaumes de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Ps 109/110*, in RHR 176 (1969), 5-33, 153-188; 177 (1970), 5-33; C. SCHÄUBLIN, *Diodor von Tarsus*, in TRE 8 (1981), 763-767; C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln/Bonn 1974.

b) TEODORO DI MOPSUESTIA

CPG 38-3873.
Hom. cat.: P. BRUNS, t trad. ted., 2 voll., 1994/1995 (FC 17/1.2).
Comm. Ps.: R. DEVREESSE, t, Roma 1939.
Comm. Ioh.: J.-M. VOSTÉ, t sir. trad. lat., 1940 (CSCO 115ss.); L. FATICA, trad. it., Roma 1991.
Comm. in XII Proph.: H. N. SPRENGER, t, Wiesbaden 1977.
(Cf § 54,1a [Cristologia]).

Teodoro (ca. 352-428), nativo di Antiochia, discepolo di Diodoro e amico di gioventù di Crisostomo (*Ad Theodorum lapsum*), divenne nel 392 vescovo di Mopsuestia in Cilicia. Con i suoi commenti sui Salmi, sui Profeti minori, sul Vangelo di Giovanni, sulle Lettere di Paolo, ecc., condusse l'esegesi antiochena al suo apice. Nella cristologia (*De incarnatione, Contra Apollinarem*, cui si debbono aggiungere anche le omelie catechetiche) si rivolse soprattutto contro Apollinare (cf § 54,1). Anch'egli venne considerato più tardi come nestoriano, e quindi condannato dal concilio di Costantinopoli del 553 (§ 59,4). Conseguentemente una grande parte delle sue opere andò perduta.

Bibliografia: L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, in ZKG 72 (1961), 263-293; M. R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Paris 1948; H. M. DEWART, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Washington 1971; G. KOCH, *Die Heislverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*, München 1965; U. WICKERT, *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der Antiochenischen Theologie*, Berlin 1962; D. Z. ZAHAROPOULOS, *Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of His Old Testament Exegesis*, New York 1989.

c) GIOVANNI CRISOSTOMO

CPG 4305-5197.
Opera omnia: PG 47-64; H. SAVILE, t, 8 voll., Eton 1612; antologia: J. C. BAUR *et al.*, trad. ted., 7 voll., 1915-1924 (BKV).
Ep. ad Olymp (e altre opere): A.-M. MALINGREY, t trad. franc. c, 2 voll., 1964/1968 (SC 13bis; 103).
Comm. Is.: J. DUMORTIER – A. LIEFOOGHE, t trad. franc. c, 1983 (SC 304).
Ad Theod. laps.: J. DIMORTIER, t. trad. franc. c, 1966 (SC 117).

De prov. Dei: A.-M. MALINGREY, t trad. franc. c, 1961 (SC 79).
Hom. Os.: J. DUMORTIER, t trad. franc. c, 1981 (SC 277).
De laud. S. Pauli: A. PIÉDAGNEL, t trad. franc. c, 1982 (SC 300); S. ZINCONE, trad. it., 1988 (Coll.TP 69).
Adv. Iud.: R. BRÄNDLE – V. JEGHER-BUCHER, trad. ted., 1995 (BGrL 41); P. W. HARKINS, trad. ingl. 1979 (FaCh 68).
Scritti apologetici: M. A. SCHATKIN – P. W. HARKINS, trad. ingl. 1985 (FaCh 73).
C. eos qui subintroductas habent virgines: J. DUMORTIER, t trad. franc., Paris 1985.
Comm. Gal.: S. ZINCONE, trad. it., 1982 (CollTP 35).
Comm. Iob: H. SORLIN, t trad. franc. c, 2 voll., 1988 (SC 346; 348).
Comm. Ioh.: T. A. GOGGIN, trad. ingl., 2 voll., 1957/1960 (FaCh 33; 41).
Hom. Gen.: R. C. HILL, trad. ingl., 2 voll., 1986ss. (FaCh 74; 87).
Hom. Hebr.: B. BORGHINI, trad. it., Alba 1967.
(Cf § 51 [controversia origeniana]; § 54 [cristologia]).

Giovanni Crisostomo (ca. 350-407) nacque ad Antiochia, dove ricevette la sua formazione filosofico-retorica (probabilmente alla scuola di Libanio) ed anche un'istruzione teologica (presso Diodoro di Tarso). Visse a lungo tra gli asceti di Antiochia. Nel 381 divenne diacono e sei anni più tardi sacerdote ad Antiochia. Per dodici anni esercitò qui il suo ufficio sacerdotale e quello di predicatore. Il 26 febbraio 398 venne consacrato vescovo di Costantinopoli. Il suo zelo riformatore, il suo stile ascetico di vita, i suoi programmi sociali e caritativi e il suo intervento in questioni teologiche controverse (controversia origeniana, cf § 51), incontrarono resistenze e atteggiamenti di rifiuto. Forze di ambienti secolari ed ecclesiastici si coalizzarono contro di lui e gli resero tragicamente penosa l'esistenza negli ultimi anni della sua vita: nel 403 venne deposto nel cosiddetto *sinodo della Quercia* (dal nome di una villa, Δρῦς, nei dintorni di Calcedonia); nel 404 venne deportato da Costantinopoli a Cucùsa, in Armenia, e nel 407 nel Caucaso; durante quest'ultimo viaggio morì, consumato dalle sofferenze, il 21 settembre 407.

Giovanni Crisostomo («Boccadoro») fu soprattutto pastore di anime e predicatore: «Il predicare mi rimette in salute [...]. Non appena apro la bocca, ogni dolore se ne va via. Non appena comincio a parlare, tutta la stanchezza scompare. Come voi desiderate ardentemente di ascoltarmi, così io desidero ardentemente di predicare» (*Hom. post terrae motum* 50). Nelle grandi controversie teologiche egli intervenne in maniera non determinante, ma considerò a fondo le tesi di ariani ed anomei. I suoi discorsi sono basati ampiamente su esposizioni di testi biblici, soprattutto del NT (*Mt, Gv, At* e lettere paoline). L'interpretazione veniva condotta secondo il metodo della scuola antiochena ed era completamente ispirata alla prassi della vita cristiana: una vita di fede ed amore nell'imitazione di Cristo e in comunione con la Chiesa, «nel corpo di Cristo».

Oltre alle omelie sulla Sacra Scrittura egli tenne importanti sermoni per determinate circostanze: come le 21 «omelie sulle statue», pronunciate nel 387 dopo una sommossa popolare [durante la quale vennero abbattute le statue impe-

riali per protestare contro un aumento d'imposte, *n.d.t.*], uno o due sermoni *sulla caducità*, in occasione della caduta del ministro Eutropio (399), i sermoni contro i giudei (386/387), nei quali egli polemizza violentemente contro l'osservanza di leggi giudaiche. Da ricordare inoltre le omelie sui santi, tra le quali sette su san Paolo, al quale egli si sentiva particolarmente legato. Diversi trattati discutevano singoli problemi della vita cristiana: la difesa e la propaganda a favore della vita ascetico-monastica (*Adv. oppugnatores vitae monasticae, De compunctione, Contra eos, qui subindtroductas habent virgines, De virginitate, De non iterando coniugio*, ecc.); il valore e i compiti dell'ufficio sacerdotale (*De sacerdotio*); il vano orgoglio e l'educazione dei fanciulli (*De inani gloria et de liberis educandis*). Del tempo del suo esilio ci sono giunte numerose lettere, tra le quali 17 ad Olimpia, una diaconessa di Costantinopoli. La vita di Giovanni Crisostomo venne celebrata da Palladio, vescovo di Elenopoli, nel suo *Dialogus de vita Johannis Chrysostomi* (ca. 408). L'alta stima di cui fu oggetto si riflette anche nel grande numero di opere a lui falsamente attribuite (Pseudo-Crisostomo).

Bibliografia: J. A. DE ALDAMA, *Repertorium pseudochrysostomicum* (Documents, études et répertoires), Paris 1965; R. BRÄNLE, *Johannes Chrysostomus*, in RAC 18 (1996); R. DELMAIRE, *Les «lettres d'exil» de Jean Chrysostome. Étude de chronologie et de prosopographie*, in RechAug 25 (1991), 71-180; R. KACSYNSKI, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, Freiburg 1974; J. N. D. KELLY, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop,* London 1995; M. KERTSCH, Exempla Chrysostomica. *Zu Exegese, Stil und bildersprache bei Johannes Chrysostomus*, Graz 1995; M. E. LAWRENZ, *The Christology of John Chrysostom*, Milwaukee 1987; B. LEYERLE, *John Chrysostom on Almsgiving And the Use of Money*, in « Harvard Theological Review » 87 (1994, 29-47; F. VAN DE PAVERD, *St. John Chrysostom, the Homilies on the Statues. An Introduction*, Roma 1991; A. M. RITTER, *Charisma in Verständnis des Johannes Chrysostomus und seiner Zeit*, Göttingen 19723; P. STOCKMEIER, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im IV. Jahrhundert*, Trier 1966; A. STÖTZEL, *Kirche als « neue Gesellschaft ». Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus*, Münster 1984; R. L. WILKEN, *John Chrysostom And the Jews. Rhetoric And Reality in the Late 4th Century*, Berkeley ecc. 1983.

d) TEODORETO DI CIRO

CPG 6200-6288.
Opera: PG 80-84.
Epist.: Y. AZÉMA, t trad. franc. c, 3 voll., 1955-1965 (SC 40; 98; 111).
Comm. Is.: J.-N. GUINOT, t trad. franc. c, 3 voll., 1980-1984 (SC 276; 295; 315).
Eranistes: G. H. ETTLINGER, t, Oxford 1975.
De provid.: T. HALTON, trad. ingl., 1988 (ACW 49); M. NINCI, trad. it., 1988 (CollTP 75).
Graec. aff. cur.: P. CANIVET, t trad. franc. c, 2 voll., 1958 (SC 57).
(Cf § 4; § 54 [cristologia]; § 71 B 3 [monachesimo]).

Teodoreto (ca. 393-446) divenne nel 423 vescovo di Ciro, presso Antiochia, e dal 431 deciso avversario di Cirillo d'Alessandria (confutazione dei suoi 12 anatematismi, § 55,2). Egli difese Nestorio e cercò di spiegare e illu-

strare la cristologia sulla base della tradizione antiochena. Deposto nel cosiddetto «sinodo dei ladroni» (*latrocinium*) di Efeso nel 449, venne riabilitato nel 451 a Calcedonia, ma nuovamente condannato nella controversia dei «Tre Capitoli» (§ 58,5). Dell'opera dogmatico-polemica del profondo teologo sono rimasti in parte soltanto dei frammenti (cinque libri contro Cirillo e il concilio di Efeso; apologia per Diodoro e Teodoro di Mopsuestia). Si sono conservati interamente l'*Eranistes* (cf § 55,2), alcuni altri trattati sulla teologia contemporanea e un ampio epistolario. Esegeta accurato e competente egli si dimostra nei suoi commenti alla Bibbia (Salmi, Profeti, Lettere paoline e Cantico dei Cantici). La *Graecarum affectionum curatio* rappresenta un'ultima apologia della Chiesa antica. Con la sua *Historia ecclesiastica* egli s'inserì tra i continuatori di Eusebio (cf § 4) per gli anni 325-428. La *Historia religiosa*, una raccolta di vita ascetica, costituisce una fonte importante per il monachesimo antiocheno-siriaco all'inizio del V sec.

Bibliografia: G. KOCH, *Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros*, Frankfurt 1974; J.-N. GUINOT, *La christologie de Théodoret de Cyr dans son Commentaire sur le Cantique*, in VigChr 39 (1985), 256-272; J.-N. GUINOT, *Un évêque exégète. Thédoret de Cyr*, in C. Mondésert (a cura di), *Le monde grec ancien et la Bible (Bible de tous les temps*, vol. 1), Paris 1984, 335-360.

5. Apollinare (Apolinarius) di Laodicea

CPG 3645-3700
Comm. Ps., frammenti: E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung* 1, t trad. ted., 3 voll. 1975 (PTS 15)
(Cf § 53 [cristologia]).

Apollinare (ca. 315-prima del 392) divenne nel 361 vescovo della sua città natia in Siria e lottò a fianco di Atanasio l'arianesimo. È noto soprattutto per la sua cristologia, che infine venne condannata (cf § 53). Ma per lungo tempo egli fu uno stimato maestro e teologo, che influenzò probabilmente anche Basilio. Ancora Girolamo affermava di averlo ascoltato come maestro (esegeta) (*Ep.* 84,3). Scrisse opere apologetiche (contro Porfirio, contro Giuliano), dogmatiche ed esegetiche. Alle leggi dell'imperatore Giuliano sulla scuola, ostili ai cristiani, egli rispose con opere poetiche per la gioventù cristiana. L'opera letteraria è quasi interamente perduta; rimane qualcosa che è stato tramandato sotto nomi altrui (per es. *De fide et incarnatione*, sotto il nome di Giulio I di Roma; così anche, probabilmente, lo scritto pseudo-atanasiano *Contra Sabellianos*, cf Hübner). Una ricostruzione è anche possibile, in parte, dagli scritti contro Apollinare (per es. dall'*Antirrheticus* di Gregorio di Nissa).

Bibliografia: E. CATTANEO, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée*, Paris 1981; J. GOLEGA, *Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinaris von Laodicea zugeschriebene Psalmenparaphrase*, Ettal 1960; R. M. HÜBNER, *Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Ps-Athanasius,* Contra Sabellianos*) und Basilius von Caesarea*, Berlin/New York 1989; E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969; E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, in TRE 3 (1979), 362-371; H. J. VOGT, *Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris: Übersetzung der Briefe und Kommentar*, in ThQ 175 (1995), 46-60.

6. Cirillo di Gerusalemme

CPG 3585-3618
Opera: P. HAEUSER, trad. ted., 1922 (BKV).

Cat. myst.: RÖWEKAMP, t trad. ted., 1992 (FC 7); A. PIÉDAGNEL, t trad. franc., 1996 (SC 126); L. P. MC CAULEY, – A. A. STEPHENSON, trad. ingl., 2 voll., 1969/1970 (FaCh 61; 64); A. QUACQUARELLI, trad. it., 1977 (CollTP 8).
Catechesi: PG 33; W. C. REISCHL – J. RUPP, t trad. lat., 2 voll., 1848/1860, rist. Hildesheim 1967.

Cirillo (ca. 315-387) divenne vescovo nel 348. Quale posto occupi nella politica ecclesiastica e nella storia della teologia non si può stabilire con precisione; fu probabilmente vicino ai circoli omeusiani (più volte mandato in esilio e deposto). È noto come autore di catechesi battesimali: ci sono giunti 18 discorsi per gli aspiranti al battesimo, più uno d'introduzione. Destinati ai neobattezzati erano altri cinque discorsi che seguivano il battesimo detti catechesi mistagogiche. Si continua a discutere se egli stesso ne sia stato l'autore o il suo successore Giovanni. Le catechesi rappresentano una fonte importante per il catecumenato, il battesimo e l'eucaristia nella Chiesa di Gerusalemme nel IV sec.

Bibliografia (cf anche § 65): A. BONATO, *La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme*, Roma 1983; H. CHANTRAINE, *Die Kreuzesvision von 351. Fakten und Probleme*, in ByZ 86/87 (1993/1994), 430-441; E. YARNOLD, *The Authorship of the Mystagogic Catecheses Attributed to Cyril of Jerusalem*, in HeyJ 19 (1978), 143-161; E. YARNOLD, *Cyril von Jerusalem*, in TRE 8 (1981), 261-266.

7. Evagrio Pontico

CPG 2430-2482
Opera: W. FRANKENBERG, t sir., Göttingen 1912.
Practicós: A. e C. GUILLAUMONT, t trad. franc. c, 2 voll., 1971 (SC 170/171), G. BUNGE, trad. ted., Köln 1989.
Practicós; De orat.: J. E. BAMBERGER, trad. ingl., Kalamazoo 1978.
Gnosticós: A. e C. GUILLAUMONT, t trad. franc. c, 1989 (SC 356).
Sententiae ad monachos: H. GRESSMANN, t, 1913 (TU 39,4).
Schol. in Prov.: P. GÉHIN, t trad. franc. c, 1987 (SC 340).

Epist.: G. BUNGE, trad. ted. c, Trier 1986 (Sophia 24).
Antirrheticus: G. BUNGE, trad. ted., Würzburg 1992.
De oratore (e altre opere*)*: M.-H. CONGOURDEAU, trad. franc. c, Paris 1992.

Evagrio (ca. 345-399) ricevette la sua educazione teologica soprattutto presso Gregorio di Nazianzo, che lo consacrò diacono e lo chiamò nel 381 al servizio della Chiesa di Costantinopoli. Un anno dopo egli abbandonò la capitale dell'Impero e si ritirò nel deserto di Nitria, più tardi nella colonia eremitica delle *Kellia* (Palladio, *Hist. Laus.* 38). Nella solitudine del deserto Evagrio creò la sua opera letteraria, che è dedicata interamente alla vita ascetico-monastica e alla perfezione mistica. La fonte più importante della sua visione ascetica e mistica è Origene. Si possono individuare anche elementi platonici/neoplatonici, stoici e gnostici.

Al centro della sua cristologia c'è la preesistenza dell'anima di Cristo come mediatrice dell'incarnazione (cf Origene, *De princip.* II 6), ora detta νοῦς. Il *nous* avrebbe riconosciuto il *logos* e sarebbe così diventato un tutt'uno con lui. In tale prospettiva, Evagrio sembra diminuire il valore dell'incarnazione in quanto tale. A questa concezione intellettualistica corrisponde una spiritualità d'apparenza gnostica: la visione del *logos, theoria*, sarebbe partecipata soltanto a pochi iniziati, mentre l'umanità di Cristo sarebbe accessibile alla conoscenza terrena.

Nella prima controversia origeniana Evagrio non venne ancora menzionato. La definitiva condanna di Origene nel 553 colpì anche lui. Questa condanna rese particolarmente difficile la trasmissione delle sue opere: i testi greci sono stati conservati solo in parte sotto il nome di un altro, altri scritti solo in traduzioni orientali.

Un compendio della dottrina di Evagrio si trova nelle *Kephalaia Gnostica* (in 6 «centurie», cioè 6 gruppi di 100 sentenze ciascuno). La teoria sulla vita monastica è illustrata nel *Practicós* e nello *Gnosticós* [le due parti rimaste di una raccolta di sentenze dal titolo *Monachicós*; la prima era destinata agli «anacoreti incolti», la seconda ai «monaci colti», *n.d.t.*], nelle *Rerum monachalium rationes*, nelle *Sententiae ad monachos / ad virginem* (uno «specchio» per i monaci e le monache), ecc. Diversi scritti trattano la dottrina degli «otto vizi capitali». Lo scritto *De oratione* offre una teoria della «preghiera pura». Di Evagrio si conoscono anche lettere e commenti biblici (in parte solo attraverso frammenti di «catene»). Malgrado la condanna subìta, l'influsso di Evagrio sull'ascesi e sulla mistica rimase notevole. Ciò vale sia per l'oriente che per l'occidente, dove soprattutto Giovanni Cassiano (§ 71 C 3) si deve ritenere il mediatore delle sue dottrine.

Bibliografia: G. BUNGE, *Origenismus-Gnosticismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos*, in VigChr 40 (1986), 24-54; J. DRISCOLL, *The* Ad monachos *of Evagrius Ponticus. Its Structure And a Select Commentary*, Roma 1991; J. DRISCOLL, *A Key for Reading the* Ad

monachos *of Evagrius Ponticus*, in Aug. 30 (1990), 361-392; J. DRISCOLL, *Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus*, in J. Driscoll – M. Sheridan (a cura di), *Spiritual Progress*, Roma 1994, 47-84; S. ELM, *The* Sententiae ad virginem *by Evagrius Ponticus And the Problem of the Early Monastic Rules*, in Aug. 309 (1990), 393-404; A. GUILLAUMONT, *Les Képhalaia gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez le Syriens*, Paris 1962; C. e A. GUILLAUMONT, *Evagrius Ponticus*, in RAC 6 (1966), 1088-1107; A. GUILLAUMONT, *Evagrius Ponticus*, in TRE 10 (1982), 565-570.

8. Macario / Simeone

CPG 2410-2427.

Opera: W. STROTHMANN, t sir. trad. ted., 2 voll, Wiesbaden 1981; F. MOSCATELLI, trad. it., Praglia 1988ss.

Opera (raccolta I): E. KLOSTERMANN – H. BERTHOLD, t, 1961 (TU 72), E. KLOSTERMANN – H. BERTHOLD, t, 1973 (GCS).

Hom. spir. (raccolta II): H. DÖRRIES – E. KLOSTERMANN – M. KROEGER, t, 1964 (PTS 4); D. STIEFENHOFER, trad. ted. 1913 (BKV).

Hom. spir. (raccolta II); *Epistola magna*: G. A. MALONEY, trad. ingl., New York 1992.

Opera (raccolta III): V. DESPREZ, t trad. franc., 1980 (SC 275).

Epistola magna: W. JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature*, t, Leiden 1954; R. STAATS, *Makarios-Symeon* Epistola magna. *Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa* De instituto christiano, t, Göttingen 1984[3].

W. STROTHMANN, *Schriften des Makarios Symeon unter dem Namen Ephraem*, Wiesbaden 1981.

A Macario, un monaco dell'Egitto (m. ca. 390), venne attribuito per lungo tempo un ampio corpus di «omelie spirituali». Approfondite ricerche nei testi ne hanno resa improbabile la paternità. Le omelie appartengono all'ambiente dei messaliani (§ 50,6). Come autore viene ormai ritenuto Simeone di Mesopotamia (fine IV sec.), un moderato sostenitore di questo entusiastico movimento di risveglio. La sua opera ci è giunta, dopo una quanto mai complicata storia della tradizione, in diverse raccolte. La raccolta più nota è la II: le 50 omelie spirituali. Sono da aggiungere scritti minori e lettere. L'*Epistola magna*, che ordina e descrive la vita ascetico-monastica, presenta una stretta connessione con il trattato di Gregorio di Nissa *De instituto christiano*. Macario / Simeone propone una forma molto esigente di ascesi e una spiritualità che pone in risalto il valore della vita vissuta nella grazia e la «tangibilità» dell'amore di Dio.

Bibliografia: E. A. DAVIDS, *Das Bild vom neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des* Corpus Macarianum, Salzburg/München 1968; H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der Messalianischen «Makarios»* Schriften, Leipzig 1941; H. DÖRRIES, *Die Theologie des Makarios/Symeon,* Göttingen 1978; O. HESSE, *Makarius (Symeon von Mesopotamien, 4./5. Jh)*, in TRE 21 (1991), 730-735; W. STROTHMANN, *Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios/Symeon*, Wiesbaden 1981; G. QUISPEL, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967.

9. Epifanio di Salamina

CPG 3744-3807.
Opera: K. HOLL – J. DUMMER, t, div. ediz. 1915-1980 (GCS Epiph. 1-3); antologia: J. HÖRMANN, trad. ted., 1919 (BKV), P. R. AMIDON, trad. ingl., New York/Oxford 1990.
Panarion: F. WILLIAMS, trad. ingl., 3 voll., Leiden 1987-1994.
Ancoratus: C. RIGGI, trad. it., 1977 (CollTP 9).

Epifanio (ca. 315-403) nacque in Palestina, dove fondò un monastero che resse per lunghi anni. Nel 376 divenne vescovo di Salamina (Costanza) di Cipro. Asceta austero e tradizionalista, combatté con accanimento le eresie (prima controversia origeniana, cf § 51; lotte iconoclastiche, cf § 70,4) e neppure nell'antichità classica riusciva a vedere qualcosa di buono e degno di essere conservato. Espose la dottrina della Chiesa (Trinità – incarnazione – risurrezione) nel suo *Ancoratus* («il saldamente ancorato»); il *Panarion* («cassetta dei medicinali», intitolato anche *Adversus haereses*) cita e confuta ottanta eresie. L'opera è decisamente polemica, non priva d'insinuazioni, ma rappresenta tuttavia una fonte importante per la ricostruzione delle eresie nella Chiesa antica. Un breve estratto del *Panarion*, la cosiddetta *Anacephalaiosis* (*«Recapitulatio»*) va attribuito a una diversa mano. Ci è rimasta di Epifanio anche una serie di scritti minori (*Exegetica*, lettere, ecc.)

Bibliografia: A. POURKIER, *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine*, Paris 1992; W. SCHNEEMELCHER, *Epiphanius von Salamis*, in RAC 5 (1962), 909-927.

10. Ordinamenti ecclesiastici

CPG 1735-1743.
Canones Hippolyti: R.-G. COQUIN, t arab. trad. franc., 1966 (PO 31).
Constitutiones Apostolorum: M. METZGER, t trad. franc. c, 3 voll., 1985-1987 (SC 320; 329; 336).
Didascalia et Constitutiones Apostolorum: F. X. FUNK, t lat.-gr., 2 voll., Paderborn 1905.
Testamentum Domini: I. E. RAHMANI, t sir. trad. lat., 1899, rist. Hildesheim 1968.

J. GAUDEMENT, *Les sources du droit de l'Église en occident*, Paris 1985.

Alla fine del IV sec. risalgono le Costituzioni Apostoliche (*Const. apost.*), il più importante e più ampio ordinamento ecclesiastico, che integra la legislazione imperiale e sinodale. Le Costituzioni Apostoliche sono un'opera di compilazione: *Didachè*, *Didascalia* e *Costituzioni d'Ippoplito* vi vengono riprese, rielaborate, integrate con altri scritti e adattate alle condizioni della Chiesa del IV sec. Si ritiene che l'opera sia stata redatta nel 381 ca., probabilmente ad Antiochia. Sembra da escludere un unico autore e si può ipotizzare per la sua redazione un gruppo di lavoro che ebbe la pretesa di porre la propria compilazione sotto l'au-

torità apostolica. Si attribuiscono spesso al testo tendenze ariane o d'ispirazione ariana, ma mancano per una simile opinione indizi persuasivi. Gli otto libri delle Costituzioni Apostoliche sono davvero preziosi per la ricostruzione della vita cristiana, della liturgia e degli uffici ecclesiastici. Il «trullano» (cioè il sinodo di Costantinopoli del 692, can. 2) le rigettò come «falsificate dagli eretici». Dal rifiuto rimase escluso il libro VIII 47: i cosiddetti 85 *canoni apostolici*, un conciso compendio di passi dalle Costituzioni Apostoliche, da testi canonici sinodali e da altri testi di epoca precedente. Dionigi il Piccolo (§ 78,2; 64,3) tradusse i primi 50 canoni in latino e li accolse nella sua *Raccolta* di canoni.

Testi affini a questi scritti importanti per lo sviluppo del diritto canonico sono i seguenti: *Constitutiones per Hippolytum* (un'*Epitome* dalle *Const. apost.* VIII), *Canones Hippolyti* (una rielaborazione dell'ordinamento ecclesiastico d'Ippolito), *Canones ecclesiastici Apostolorum* e il *Testamentum D. N. Iesu Christi*, che oltre a un'Apocalisse contiene disposizioni per la costruzione e l'organizzazione della Chiesa, per l'ordinazione, per la prassi liturgica e per la vita cristiana.

Bibliografia: D. A. FIENSY, *Prayers Alleged to Be Jewish. An Examination of the* Constitutiones Apostolorum, Chico 1985.

11. Letteratura monastica

a) PALLADIO

CPG 6036-6038.

Historia Lausiaca: C. BUTLER, t, 2 voll. 1898, rist. Hildesheim 1967; G. J. M. BARTELINK, t trad. it., Milano 1974; J. LAAGER, trad. ted., Zürich 1987; R. STORF, trad. ted., 1912 (BKV); L. LELOIR, trad. franc., Paris 1981.

Historia Monachorum in Aegypto: A. J. FESTUGIÈRE, t, 1961; trad. franc. c, 2 voll. Bruxelles 1971 (SHG 34; 53); K. S. FRANK, trad. ted. c, Düsseldorf 1967; R. RUSSEL – B. WARD, trad. ingl., London 1981; versione latina: E. SCHULZ-FLÜGEL, t c, 1990 (PTS 34).

Dial. de vita Chrys.: A.-M. MALINGREY – P. LECLERCQ, t trad. franc. c, 2 voll., 1988 (SC 341; 342).

Palladio (m. prima del 431), originariamente monaco in Egitto, discepolo di Evagrio Pontico, divenne nel 400 ca. vescovo di Elenopoli in Bitinia. Nella sua *Historia Lausiaca* [così chiamata perché dedicata a Lauso, ciambellano imperiale, *n.d.t.*] intende fornire notizie sul primo monachesimo. La tradizione testuale presenta alcune difficoltà . Originale è probabilmente la cosiddetta forma breve, mentre due altre versioni rappresentano rielaborazioni ed ampliamenti di epoca successiva. I racconti e le biografie di monaci e monache dell'Egitto si propongono con intenti edificanti e per diffondere l'ideale ascetico-monastico. La venerazione di Palladio per Giovanni Crisostomo si espresse nei suoi dialoghi *De vita S. Johannis Chrysostomi.* Il presunto colloquio tra un vescovo orientale e il diacono romano Teodoro è formalmente modellato sul *Fedone* di Platone.

Una storia monastica di carattere affine è la *Historia Monachorum in Aegypto,* scritta forse da un arcidiacono Timoteo d'Alessandria, che si presenta come registrazione di un viaggio attraverso gli insediamenti monastici dell'Egitto. Più tardi quest'opera venne fusa con la *Historia Lausiaca.* Entrambi i testi furono tradotti anche in latino e influirono notevolmente sul monachesimo latino.

Bibliografia: D. F. BUCK, *The Structure of the Lusiac History*, in « Byzantion » 46 (1976), 292-307; E. MAGHERI CATALUCCIO, *Il* Lausiakon *di Palladio tra semiotica e storia*, Roma 1984.

b) ISIDORO DI PELUSIO

CPG 5557-5558.
Epist.: OPG 78; 177-1645.

A Isidoro (m. ca. 435), monaco e sacerdote («padre spirituale») in un monastero presso Pelusio in Egitto, viene attribuito un ampio epistolario messo insieme tra il 450 e il 550 a Costantinopoli. Le lettere, che si presentano con pregi di stile epistolare, trattano problemi esegetici e ascetici, intervengono nelle controversie teologiche del tempo e insistono nel promuovere un rinnovamento morale e spirituale della Chiesa e del clero.

Bibliografia: P. EVIEUX, *Isidore de Péluse. État des recherches*, in RSR 64 (1976), 321-340; A. M. RITTER. *Isidore de Péluse*, in DSp 7 (1971), 2097-2103.

c) NILO D'ANCIRA

CPG 6043-6084
Opera: P. BETTIOLO, t sir. trad. it., Louvain-la-Neuve 1983.
Comm. Cant.: S. LUCÀ, t, in Aug. 22 (1982), 365-403.

Nilo (m. ca. 430), abate di un monastero, scrisse diversi trattati sulla vita monastica (*Liber de monastica exercitatione; De voluntaria paupertate ad Magnam,* ecc.), numerose lettere, per lo più brevi, e opere esegetiche: commenti sul Cantico dei Cantici (inediti) e sui Salmi. Sotto il suo nome sono stati tramandati anche scritti di altri autori (per es. Evagrio Pontico, *De oratione*). Le *Narrationes de caede monachorum in monte Sinai*, che in passato furono attribuite a lui, appartengono a un autore ignoto.

Bibliografia: A. CAMERON, *The Authenticity of the Letters of St. Nilus*, in GRBS 17 (1967), 181-196; M.-G. GUÉRARD, *Nil d'Ancyre*, in DSp 11 (1982), 345-355; H.-U. ROSENBAUM, *Der Hoheliedkommentar des Nilus von Ancyra*, in ZKG 91 (1980), 187-206.

d) DIADOCO DI FOTICA

CPG 6106-6111.
Capita centum de perfectione spirituali: E. DES PLACES, t trad. franc. c, 1966[2] (SC 5bis); K. S. FRANK, trad. ted. c, Einsiedeln 1982; V. MESSANA, trad. it. 1978 (CollTP 13).

Diadoco, vescovo di Fotica [Epiro] (ca. 400-ca. 480), appartiene con le sue centurie (100 sentenze) sulla perfezione spirituale (*Capita centum de perfectione spirituali*) al numero dei maestri di teologia ascetica/mistica. Le esposizioni si avvicinano al pensiero messaliano, ma ne correggono gli aspetti più aspri.

Bibliografia: M. DÖRRIES, *Diadochus und Symeon. Das Verhältnis der* Kephalaia gnostica *zum Messalianismus*, in H. Dörries (a cura di), *Wort und Stunde,* Göttingen 1966, 352-422; T. POLYZOGOPOULOS, *Life And Writings of Diadochus of Photice. The Anthropology of Diadochus of Photice*, in «Theologia» 55 (1984), 772-800; 1072-1101; 56 (1985), 174-221; K. WARE, *Diadochus von Photice*, in TRE 8 (1981), 617-620.

12. Letteratura orientale

a) SCRITTORI SIRIACI

Bibliografia: R. MURRAY, *Symbols of Church And Kingdom. A Study in Early Siriac Tradition*, London 1975.

Afraate

Opera: G. LAFONTAINE, t armeno trad. franc., 3 voll., 1977-1980 (CSCO 382ss., 405ss., 423ss.)
Demonstr.: J. PARISOT, t trad. franc., 2 voll., Paris 1894/1907; P. BRUNS, trad. ted., 1991 (FC 5); M. J. PIERRE, trad. franc., 2 voll. 1988/1989 (SC 349; 359).

Il primo dei Padri della Chiesa siriaca è Afraate (ca. 270-ca. 345[?]). Colui che venne designato col titolo di «Saggio della Persia» visse come asceta. Di lui sono noti 23 trattati (*Demonstrationes*), che furono scritti tra il 337 e il 345. La sua teologia, non influenzata dalla filosofia greca, presenta caratteri biblici-semitici ed anche l'impronta dell'esegesi rabbinica. Le *Demonstrationes* trattano, accanto a problemi fondamentali di vita cristiana, il rapporto con il giudaismo e la forma ascetica di vita, così come questa fu realizzata nella Chiesa siriaca dai cosiddetti «figli e figlie dell'alleanza».

Bibliografia: G. G. BLUM, *Afrahat*, in TRE 1 (1977), 625-635; P. BRUNS, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990; G. NEDUNGATT, *The Authenticity of Aphraat's Synodal Letter*, in OCP 46 (1980), 62-88; J. NEUSNER, *Aphrahat And Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden 1971; A. VOGEL, *Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien Aphraats. Die Deutung der Christuserlösung als Vollendung der alttestamentlichen Heilsgeschichte bei Aphraat, dem Persischen Weisen*, Hof 1966.

Efrem

Inni *De parad.*: R. LAVENANT – F. GRAFFIN, t trad. franc. c, 1968 (SC 137), S. BROCK, trad. ingl. c, New York 1989.

Inni *De Pascha*: E. BECK, t trad. ted. 1964 (CSCO 248ss.).
Inni *De ieiunio*: E. BECK, t trad. ted. 1964 (CSCO 246ss.).
Inni *De ecclesia*: E. BECK, t trad. ted., 1960 (CSCO 198ss.).
Carmina Nisibena: E. BECK, t trad. ted., 2 voll., 1961/1963 (CSCO 223ss.).
Inni *De virginitate*: E. BECK, t trad. ted., 1962 (CSCO 223ss.).
Comm. Evang. concord.: L. LELOIR, t trad. lat., 2 voll., 1953/1954 (CSCO 137ss., 145ss.); L. LELOIR, trad. franc. c, 1966 (SC 121).
Serm. de fide: E. BECK, t trad. ted., 1962 (CSCO 212ss.).
Serm.: E. BECK, t trad. ted., 4 voll., 1970-1973 (CSCOI 305ss.; 322ss.; 3209ss.; 334ss.).
Inni: L. MARIÈS – C. MERCIER, t armeno trad. lat., 1961 (PO 30).
Epist. ad Hypat.: E. BECK, trad. ted. c, in OrChr 58 (1974), 76-120.
Comm. Gen.et Ex.: R. TONNEAU, t trad. franc., 1955 (CSCO 152ss.).
Inni *De nativitate*: E. BECK, t trad. ted., 1959 (CSCO 186ss.).
Inni *De fide*: E. BECK, t trad. ted., 1955 (CSCO 154ss.).
Inni *C. haer.* E. BECK, t trad. ted., 1957 (CSCO 169ss.); antologia: O. BARDENHEWER – A. RÜCKER, trad. ted., 2 voll., 1919-1928 (BKV); E. BECK, trad. ted., Freiburg 1967.
Inni: K. E. MC VEY, trad. ingl., nEW yORK 1989.
Memre de Nicomedia: C. RENOUX, t trad. franc. c, 1975 (PO 37).

Il più importante teologo siriaco è Efrem (ca. 306-373), che operò come diacono e maestro a Nisibi, dal 363 ad Edessa, probabilmente come maestro della « Scuola dei Persiani ». Questo autore classico della Chiesa siriaca ha lasciato un'ampia opera letteraria che ancora non è stato possibile ricostruire completamente. Si tratta di opere dogmatico-polemiche contro manichei, marcioniti e bardesaniti (§ 31), di inni *De fide, De paradiso*, ecc., di opere esegetiche, tra le quali un commento al *Diatessaron*, di scritti sulla vita ascetica, cui egli stesso era dedito come « figlio dell'alleanza », ed anche di scritti liturgici e storici (per es. *Carmina Nisibena*). Gran parte dell'opera rivela il poeta, che si servì per i suoi componimenti di forme metriche distinte in « *Memre* » (« discorsi poetici ») e « *Madrasche* » (« liriche per canto »). Per quanto riguarda i contenuti, anch'egli appare influenzato non tanto dalla filosofia greca, quanto invece da una teologia biblica che viene portata ad espressione in tipi e simboli presi dalla Scrittura e dalla natura.

Bibliografia: E. BECK, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der seitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*; Louvain 1978; E. BECK, *Dorea und Charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephraems des Syrers*, Louvain 1984; P. BRUNS, Arius hellenizans? *Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit. Ein Beitrag zur Rezeption des Nizänum im syrischen Sprachraum*, in ZKG 101 (1990), 21-57; W. CRAMER, *Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer*, Roma 1965; N. EL-KHOURY, *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer (4. Jh.)*, Tübingen 1976; L. LELOIR, *Doctrines et méthodes de S. Ephrem d'après son commentaire de l'Evangile concordant*, Louvain 1961; J. MARTIKAINEN, *Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug*, Wiesbaden 1981; J. MARTIKAINEN, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrer. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Abo 1978; R. MURRAY, *Ephraem Syrus*, in TRE 9 (1982), 755-762.

Isacco d'Antiochia

Hom. adv. Iud.: S. KAZAN, t trad. ingl., in OrChr 45 (1961), 30-53; 46 (1962), 87-98; 47 (1963), 89-97.
Hom.: P. BEDJAN, t, Paris 1903.

Sotto il nome d'Isacco d'Antiochia, il Grande (V sec.), furono pubblicate 67 omelie su questioni dogmatiche ed ascetiche. Sulla personalità dell'autore e l'attribuzione a lui delle opere in questione (vi sono diversi personaggi con lo stesso nome) regna ancora oggi molta incertezza.

Bibliografia: P. FÉGHALI, *Isaac d'Antioche, une hymne sur l'incarnation,* trad. franc., in ParOr 11 (1983), 201-222; E. GRAFFIN, *Isaac d'Amid et Isaac d'Antioche*, in DSp 7 (1971), 2010ss.; S. KAZAN, *Isaac of Antioch's Homily Against the Jews*, in OrChr 49 (1965), 57-78.

Giacomo di Sarug

Hom. fest.: F. RILLIET, t trad. franc., 1986 (PO 43,4).
De proph. Os.: W. STROTHMANN, t trad. ted., Wiesbaden 1973.
Sull'apostolo Tommaso: W. STROTHMANN, t trad. ted., Wiesbaden 1976.
Epist.: G. OLINDER, t, 1937 (CSCO 110ss.).
Hom. metr. de creat.: K. ALWAN, t trad. franc. 1989 (CSCO 508ss.).
Hom. adv. Iud.: M. ALBERT, t trad. franc., 1976 (PO 38,1).

Di Giacomo di Sarug, vescovo di Batna presso Edessa (m. ca. 520), ci sono giunte omelie metriche (su testi biblici, su feste di santi) e lettere.

Bibliografia: K. ALWAN, *Bibliographie générale raisonnée de Jacques de Saroug (m. 521)*, in ParOr 13 (1986), 313-383; H. ALWAN, *Anthropologie de Jacques de Saroug. L'homme microcosme*, Jounieh 1988; F. GRAFFIN, *Jacques de Saroug*, in DSp 8 (1974), 56-60; W. HAGE, *Jakob von Sarug*, in TRE 16 (1987), 470-474.

Filosseno di Mabbug

De uno e sancta trinitate incorporato et passo: M. BRIÈRE – F. GRAFFIN, t trad. lat., 3 voll., 1977-1980 (PO 38-40).
Comm. Prol. Ioh.: A. DE HALLEUX, t trad. franc., 2 voll., 1977 (CSCO 165ss.; 380ss.).
Commento frammentario su *Mt* e *Lc*: J. W. WATT, t trad. ingl, 3 voll., 19787 (CSCO 172; 174; 292ss.).

Filosseno, vescovo di Mabbug (m. 523), capo dei monofisiti siriaci, è uno dei migliori scrittori in prosa della letteratura siriaca. La sua opera comprende scritti dogmatici (trattati, commentari, lettere) e ascetico-monastici (omelie, lettere).

Bibliografia: F. GRAFFIN, *Philoxène de Mabbug*, in DSp 12 (1984), 1392-1397; A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa theologie*, Louvain 1963.

Narsete (Narsai)

Hom./Carmina: F. MINGANA, 2 voll., Mossoul 1905; antologia: F. G. MC LEOD, t trad. ingl., 1979 (PO 40); P. GIGNOUX, t trad. franc., 1968 (PO 34).
Omelie liturgiche: R. H. CONNOLLY, trad. ingl. c, Cambridge 1909.

Narsete (m. poco dopo il 503), capo della scuola di Edessa, e poi di Nisibi, compose omelie e canti (*memre* e *madrasche*). Fu nestoriano e volle richiamarsi ad Efrem come teste classico per la tradizione nestoriana.

Bibliografia: P. GIGNOUX, *Narsai*, in DSp 11 (1982), 39-41.

b) SCRITTORI ARMENI

Con l'invenzione della scrittura armena all'inizio del V sec. da parte di **Mesrope** (m. 440), si sviluppò una letteratura cristiana originale in lingua armena. Egli tradusse la Bibbia, testi liturgici e scritti di Padri greci. Se anche lo stesso Mesrope fosse uno scrittore rimane questione ancora dibattuta; forse appartiene a lui la dottrina di Gregorio l'«Illuminatore» pervenuta sotto il nome di Agatangelo.

Bibliografia: R. W. THOMSON, *The Teaching of St. Gregory*, Cambridge/Mass. 1970.

Eznico

De Deo: L. MARIÈS – C. MERCIER, t trad. franc. c, 1959 (PO 28); S. WEBER. trad. ted., 1927 (BKV).

Il più importante scrittore armeno è **Eznico di Kolb**, che scrisse attorno al 430 quattro libri «Su Dio» (contro le eresie).

Bibliografia: V. INGLISIAN, *Eznik von Kolb*, in RAC 7 (1969), 118-128.

§ 76. Teologia e letteratura della Chiesa imperiale occidentale

1. Ilario di Poitiers

Opera: A. L. FEDER, t, 1916 (CSEL 65); PL 9-10; PLS 1.
Comm. Matth.: J. DOIGNON, t trad. franc. c, 2 voll., 1978/1979 (SC 254; 258); L. LONGOBARDO, trad. it. c, 1988 (CollTP 74).
Tract. Ps.: A. ZINGERLE, 1891 (CSEL 22).
Tract. Ps. 118: M. MILHAU, t trad. franc. c, 2 voll, 1988 (SC 344; 347).

Tract. myst.: J. P. BRISSON, t trad. franc. c, 1967² (SC 19bis); L. LONGOBARDO, trad. it., Roma 1984.
De trin.: P. SMULDERS, t, 2 voll., 1979/1980 (CChr.SL 62/A); A. ANTWEILER, trad. ted., 2 voll., 1933/1934 (BKV).
C. Const.: A. ROCHER, t trad. franc. c, 1987 (SC 334).
(Cf §§ 47-48; controversia sulla teologia trinitaria).

Ilario di Poitiers (ca. 315[?]-367), nato da distinta famiglia e dotato di formazione retorica e filosofica, trovò in età adulta la via per arrivare alla fede cristiana (cf il modo in cui egli racconta la sua conversione nel prologo al *De Trinitate*). Nel 350 ca. divenne vescovo della sua città natia Poitiers, ma nel 356 venne deposto dal sinodo di Béziers e l'imperatore Costanzo lo mandò in esilio in Asia Minore. Soltanto in esilio penetrò a fondo nelle controversie teologiche e divenne un difensore impegnato della confessione di fede nicena, ma cercando una conciliazione tra i niceni occidentali e gli omeusiani orientali. Nel 359 partecipò al sinodo di Seleucia e nel 360 poté tornare in Gallia.

Il suo capolavoro dogmatico è rappresentato dai dodici libri del *De Trinitate* (356-360), diretti contro gli ariani. Essi testimoniano il suo conflitto con la teologia orientale, soprattutto con le dottrine e le intepretazioni scritturistiche ariane, ma anche con le teorie di Marcello d'Ancira (cf §§ 47-48), e presentano una propria idea che cerca di conciliare la teologia trinitaria orientale con la tradizione occidentale. Il trattato è integrato dallo scritto *De synodis* (359), che raccoglie e spiega le professioni di fede dei sinodi orientali. Sono da aggiungere le opere di carattere storico-polemico, nelle quali egli ci trasmette numerosi documenti relativi ai sinodi e corrispondenze epistolari del tempo, come anche scritti a propria difesa contro l'imperatore Costanzo.

Già prima del 356 Ilario scrisse un'esegesi del Vangelo di Matteo, che dimostra la sua formazione classica non meno della sua conoscenza della tradizione patristica (Tertulliano, Cipriano, Novaziano). Dopo il 365 egli compose i *Tractatus super Psalmos*, giunti incompleti, con interpretazioni cristologiche e allegoriche che rivelano la conoscenza di Origene. Il *Tractatus mysteriorum*, anch'esso giunto incompleto, interpreta testi difficili dell'AT (*mysteria*) su Cristo e la Chiesa. Della sua attività pastorale e liturgica sono testimonianza gli inni, dei quali tre, anche se incompleti, sono giunti fino a noi. Con questi suoi tentativi il poeta delle *laudes Dei* poteva raggiungere probabilmente solo un modesto successo.

Bibliografia: *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 1968*, Paris 1969; H. C. BRENNECCKE, *Hilarius von Poitiers*, in TRE 15 (1986), 315-322; P. C. BURNS, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981; J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle*, Paris 1971; J. DOIGNON, *Hilarius von Poitiers*, in RAC 15 (1989), 139-167; M. DURST, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des IV. Jahrhunderts*, Bonn 1987; M. FIGURA, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg/Br. 1984; N. J. GASTALDI, *Hilario de Poitiers, exegeta del Salterio*, Paris 1969; L. F. LADARIA, *La cristologia de Hilario de Poitiers*, Roma 1989; E. P. MEIJERING, *Hilary of Poitiers on the Trinity.* De trinitate

I 1-19,2,3, Leiden 1982; P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Roma 1944; D. H. WILLIAMS, *A Reassessment of the Early Career And Exile of Hilary of Poitiers*, in JEH 42 (1991), 202-217.

2. Ambrogio di Milano

Opera: K. SCHENKL *et al.*, t, 7 voll., 1896-1990 (CSEL 32; 62; 64; 73; 78; 79; 82).
Opera omnia: C. M. MARTINI *et al.*, t trad. it., finora 24 voll., Milano/Roma 1977ss.
Antologia: J. E. NIEDERHUBER, trad. ted., 3 voll., 1914-1917 (BKV).
Scritti teologici: R. J. DEFERRARI, trad. ingl., 1963 (FaCh 44).
Scritti esegetici: J. J. SAVAGE, trad. ingl., 1964 (FaCh 42); M. P. MC HUGH, trad. ingl., 1972 (FaCh 65).
De bon. mort.: G. GIAPPICHELLI, t, Torino 1961.
De paen.: E. MAROTTA, trad. it., 1987² (CollTP 3).
Expos. Luc.: M. ADRIAEN, t, 1957 (CChr.SL 14); G. TISSOT, t trad. franc., 2 voll., 1971/1976² (SC 45; 52).
De off.: M. TESTARD, t trad. franc. c, 2 voll., Paris 1984-1992; G. BANTERLE, trad. it., Milano 1977.
Apol. David: P. HADOT, t trad. franc. c, 1977 (SC 239).
De Naboth: M. G. MARA, t trad. it. c, L'Aquila 1975.
Epist.: M. M. BEYENKO, trad. ingl., 1954 (FaCh 26).

Paolino di Milano, *Vita Ambrosii*: M. PELLEGRINO, t trad. it., Roma 1961; E. LAMIRANDE, trad. franc. c, Paris 1983.

Ambrogio (339-397), appartenente all'aristocrazia romana, nacque probabilmente nel 339 a Treviri. Crebbe a Roma, dove ricevette una solida formazione retorica e giuridica. La sua carriera politica lo condusse nel 370, come *consularis Liguriae et Aemiliae*, a Milano. Dopo la morte del vescovo ariano Aussenzio venne acclamato, sebbene fosse soltanto catecumeno, vescovo di Milano (*Vita Ambrosii* 6) e consacrato nei primi giorni di dicembre del 373 (o 374). Il presbitero milanese Simpliciano lo guidò nello studio della Bibbia e dei Padri greci e lo introdusse alla conoscenza di Filone, come anche del neoplatonismo contemporaneo. Consapevole del suo ruolo, Ambrogio diede risalto alla posizione metropolitana di Milano, difese l'autonomia della Chiesa nell'Impero Romano (l'imperatore era per lui *filius ecclesiae*, cf § 43,4) e lottò contro l'arianesimo occidentale. Ma egli interpretò il suo ruolo soprattutto come pastore d'anime nel senso più ampio della parola, che vide nella predicazione, nella liturgia e nella carità il suo compito principale, conquistandosi così rapidamente stima e autorità ben oltre i confini della sua diocesi (cf Agostino, *Conf.* V 13). Tra il 412 e il 422 (?) il chierico milanese Paolino scrisse dietro suggerimento di Agostino la *Vita Ambrosii*.

A partire dal 375 Ambrogio pubblicò, come frutto della sua attività d'inse-

gnamento e di predicazione, un grande numero di scritti, che testimoniano il suo sviluppo teologico e appaiono ispirati sempre di più da un' originale *pietas ambrosiana*, da una profonda devozione per la figura di Cristo e da una visione mistica della Bibbia.

– Ambrogio interpreta la **Sacra Scrittura,** nella tradizione di Filone d'Alessandria e di Origene, in senso allegorico e con intenti prevalentemente moraleggianti. Egli compose, tra l'altro, i sei libri dell'*Hexaemeron* (per i quali utilizzò anche Basilio), i trattati *De Paradiso, De Cain et Abel, De Isaac vel anima, De fuga mundi, De Jacob vel de vita beata*, ecc., i commenti sui Salmi, tra i quali sono particolarmente importanti per la sua spiritualità e la vita di preghiera quelli sul salmo 118 (119). Come unico libro del NT commentò dettagliatamente il Vangelo di Luca.

– I suoi **scritti dogmatici**, cercano di mediare nelle discussioni con gli ariani occidentali, con lo stesso atteggiamento autonomo dei trattati esegetici, la teologia orientale, soprattutto la teologia trinitaria nicena di Atanasio, Basilio e Didimo, ed anche di Ilario. All'imperatore Graziano (375-383) dedicò i trattati *De fide* e *De spiritu sancto.*

– *De mysteriis* e *De sacramentis* sono da inquadrare nell'**istruzione catechetica**; questi scritti rappresentano fonti importanti per la conoscenza del catecumenato e della liturgia della Chiesa milanese.

– Scrisse inoltre **opere di carattere morale-ascetico**: nel *De officiis ministrorum* Ambrogio offre, in appendice all'opera di Cicerone *De officiis*, un'ampia esposizione dell'etica cristiana. Dedito personalmente alla vita ascetica, egli promosse e propagò in più scritti soprattutto la vita verginale; il *De virginibus* (dedicato alla sorella Marcellina) è il più antico trattato latino che espone in maniera sistematica la spiritualità e la teologia di una verginità cristianamente motivata.

– Alla produzione letteraria di Ambrogio appartengono inoltre una serie d'importanti **discorsi** (*De obitu Theodosii* del 395; *Sermo contra Auxentium* del 386) e un ampio **epistolario** in cui sono documentate in maniera impressionante le molteplici attività del vescovo (cf per es. le lettere all'imperatore Teodosio, *Ep.* 73 e 11 *extra coll.*, e ai colleghi nell'episcopato, *Ep.* 72/73; sulla controversia per l'*Ara Victoriae* [§ 41,4] o *Ep.* 14 *extra coll.* alla Chiesa di Vercelli per la morte del suo vescovo Eusebio).

– Infine Ambrogio, che aveva portato a nuova fioritura anche il canto dei Salmi, compose diversi **Inni** (per es. *Deus creator omnium; Aeterne rerum conditor*), dall'esecuzione dei quali Agostino rimase profondamente impressionato (*Conf.* IX 7,15). Il loro numero preciso (13 o 14 come sicuramente autentici) non è più accertabile. La sua opera, tuttavia, fu tale che l'inno liturgico venne detto più tardi semplicemente *ambrosianus* (per es. *Regula Benedicti* 9,4 ecc.).

Bibliografia: F. Beatrice *et al.* (a cura di), *Cento anni di bibliografia ambrosiana*, Milano 1981; E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, Münster 1965; E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand*, in TRE 2 (1978), 362-386; E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand*, in «Augustinuslexikon» 1 (1994), 270-285; A.-L. Fenger, *Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand*, Bern ecc 1981; C. Jacob, *Arkandisziplin, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius*, Frankfurt 1990; E. Lamirande, *Paulin de Milan et la* Vita Ambrosii. *Aspects de la religion sous le Bas-Empire*, Paris 1983; E. Lucchesi, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de S. Ambroise. Une «Quellenforschung» relative aux Commentaires d'Ambroise sur la Genèse*, Leiden 1977; C. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Tübingen 1995; H. J. Auf Der Maur, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leiden 1977; S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma 1989.

3. Girolamo

Opera: M. Adriaen *et al.*, t, finora 9 voll., 1958ss. (CChr.SL 72-80); PL 22-30; PLS 2.
Antologia: L. Schade, trad. ted., 3 voll., 1936 (BKV).
Epist.: J. Hilberg, t, 3 voll., 1910-1912 (CSEL 54-56); J. Labourt, t trad. franc., 8 voll., Paris 1949-1963; S. Cola, trad. it., 4 voll., Roma 1961-1963.
Comm. Dan.: G. L. Archer, trad. ingl., Grand Rapids 1977.
Comm. Jon.: Y.-M. Duval, t trad. franc. c, 1985 (SC 323).
Comm. Matth.: E. Bonnard, t trad. franc., 2 voll., 1977/1979 (SC 242; 259).
Hom.: M. L. Ewald, trad. ingl., 2 voll., 1964/1966 (FaCh 48; 57); S. COLA, trad. it., 1990 (CollTP 88).
Scritti dogmatici: J. N. Hritzu, trad. ingl., 1965 (FaCh 53).
Vite: M. Fuhrmann, *Christen in der Wüste. Drei Hieronymus-Legenden*, trad. ted., Zürich/München 1983; J. Miniac, trad. franc., Grenoble 1992.
(cf § 71, C 1).

Sofronio Eusebio Girolamo (ca. 347 – 30.9.419/420) nacque a Stridone (Dalmazia) da genitori cattolici benestanti (*Ep.* 7,5). Studiò presso il celebre grammatico Elio Donato a Roma, dove si entusiasmò per la letteratura classica (*Ep.* 22,30) e per la città, in cui venne anche battezzato (*Ep.* 15,1). Alla fine del corso di studi fece seguire anni di viaggi (Treviri, Aquileia), che l'avrebbero condotto in oriente. Negli anni 375-377 si trattenne nel deserto di Calcide (*Ep.* 14; 17). Ad Antiochia fu ordinato sacerdote, ma senza farsi legare alla Chiesa locale (*Contra Joannem Hier.* 41; cf *Ep.* 51,1). Dopo altri anni di vita errabonda giunse nel 382 a Roma, dove papa Damaso lo assunse al suo servizio (*Ep.* 123,9). Qui divenne maestro spirituale di aristocratiche romane che si erano convertite alla vita ascetica (Marcella e Paola). Per le aspre critiche contro il clero romano si rese inviso (*Ep.* 22; 40; 45). Dopo la morte del papa, nel 384, dovette abbandonare Roma (*Ep.* 45,3.6). Nel 386 si stabilì definitivamente a Betlemme, dove lo seguirono Paola e la figlia di costei, Eustochio. Il ricco patrimonio di Paola consentì di costruire monasteri femminili, presieduti da lei stessa, e un monastero

maschile (*Ep.* 108,20; cf *Ep.* 66,13). Girolamo rimase fino alla morte a Betlemme, ma intervenne con la sua instancabile penna in tutte le controversie ecclesiastiche.

Girolamo ricevette da Damaso l'incarico di rivedere le precedenti **versioni della Bibbia** in latino (*Vetus Latina*) per produrre un testo biblico unitario per l'uso ecclesiastico. A Roma egli cominciò con i quattro Vangeli (*Praef. Novum Opus*) e il Salterio (probabilmente si trattava, per quanto riguarda questa prima traduzione, del cosiddetto *Psalterium Romanum*, che fu in uso a Roma fino al XVI sec.). Il lavoro di revisione venne proseguito a Betlemme, ma qualcosa andò perduto (*Ep.* 134,2); rimase, tra l'altro, la seconda revisione del Salterio (il cosiddetto *Psalterium Gallicanum*). Dal 391 al 406 Girolamo tradusse direttamente dal testo originale l'AT (cf le *Praefationes* ai singoli libri).

Il suo testo biblico non ebbe assolutamente un'accoglienza immediata e unanime (cf Agostino, *Ep.* 28,3; 82,34; *De civ. Dei* 18,43). Soltanto nel medioevo si affermò universalmente la cosiddetta *Vulgata*, in cui però non si prese in considerazione la terza traduzione dei Salmi (*Psalterium iuxta Hebraeos*); i testi neotestamentari al di fuori dei Vangeli sono basati probabilmente sul lavoro di Rufino il Siro, un amico di Girolamo. I princìpi che ispirano la traduzione risultano esaurientemente esposti e motivati da Girolamo nella sua *Ep.* 57.

Dopo aver tradotto inizialmente opere di scienza ausiliare per l'esegesi (per es. il *Liber interpretationis hebraicorum nominum; De locis*) e omelie bibliche di Origene, Girolamo **commentò** personalmente, in maniera dettagliata, numerosi libri dell'AT (tra l'altro i Profeti), come anche alcune lettere paoline e il Vangelo di Matteo.

Nel contesto della prima controversia origeniana (cf § 51), in cui egli prese posizione contro Origene, al quale doveva moltissimo, scrisse contro il vescovo di Gerusalemme il *Contra Joannem Hierosolymitanum* (396) e contro l'ex-amico di gioventù Rufino, che ora combatteva accanitamente, il *Contra Rufinum* (401/402). I dialoghi *Contra Pelagianos* (415) proseguivano la controversia con Pelagio iniziata nel 414 con l'*Ep.* 133. Gli scritti *Contra Helvidium* (383) e *Adversus Iovinianum* (393) difendono la verginità di Maria e la vita ascetica, celibe. Nel *Contra Vigilantium* (406) interveniva a difesa del culto cristiano dei santi e delle reliquie. In questi scritti battaglieri Girolamo si rivela un polemista satirico che difende la propria posizione senza riguardi per nessuno e senza prendere sul serio gli argomenti dei suoi avversari.

Girolamo fu infine un energico **difensore e propagandista della vita ascetico-monastica**. In tre biografie di monaci – su Paolo di Tebe (personaggio leggendario che da lui viene posto come «primo monaco» ancor prima di Antonio, la cui *Vita* era stata scritta da Atanasio, cf § 71 B 1), Ilarione e Malco – egli

esaltava l'ideale monastico. Con traduzioni delle regole di Pacomio e di scritti provenienti dall'ambiente pacomiano dava indicazioni pratiche che avrebbero esercitato una forte influenza sul primo monachesimo latino. Della stessa tematica si occupano diverse lettere (*Ep.* 14; 22; 52; 54; 125; 130, ecc.).

Si conservano infine circa 120 **lettere** autentiche che rivelano lo stile magistrale del letterato. Esse documentano tutta la gamma della sua attività e mostrano anche il suo impegno personale, come per es. negli elogi funebri (*Ep.* 66; 77; 108; 127, ecc.), nell'esposizione di princìpi per una una pedagogia cristiana (*Ep.* 107; 128) o nella partecipazione ad avvenimenti personali-familiari. Per gli scritti storici cf § 4.

Bibliografia: P. ANTIN, *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles 1968; D. BROWN, Vir trilinguis. *A Study in the Biblical Exegesis of St. Jerome*, Kampen 1992; Y.-M. DUVAL (a cura di), *Jérôme entre l'occident et l'orient. XVIe centennaire du départ de S. Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem* (Coll. Chantilly 1986), Paris 1988; C. ESTIN, *Les psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures*, Roma 1984; W. HAGEMANN, *Wort als begegnung mit Christus. Die christozentische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Trier 1970; H. HAGENDAHL – J. H. WASZINK, *Hieronymus*, in RAC 15 (1989), 117-139; P. JAY, *L'exégèse de S. Jérôme d'après son Commentaire sur Isaie*, Paris 1985; A. KAMESAR, *Jerome, Greek Scholarship, And the Hebrew Bible. A Study of the* Quaestiones Hebraicae in Genesim, Oxford 1993; H. KECH, *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göppingen 1977; C. KRUMEICH, *Hieronymus und die christlichen* Feminae Clarissimae, Bonn 1993; R. NAUTIN, *Hieronymus*, in TRE 15 (1986), 304-315; I. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg 1973; S. REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992; J. H. D. SCOURFIELD, *Consoling Heliodorus. A Commentary of Jerome's Letter 60*, Oxford 1993; J. STEINMANN, *Hieronymus. Ausleger der Bibel*, Köln 1961 (franc. Paris 1985); K. SUGANO, *Das Rombild des Hieronymus*, Bern ecc. 1983; C. WHITE, *The Correspondence (394-419) between Jerome And Augustine of Hippo*, Lewiston 1991.

4. Agostino

Opera: PL 32-46; CChr.SL 27-57; *Bibliothéque Augustinienne: Oeuvres de S. Augustin*, Paris 1949ss.; C. J. PERL, trad. ted., Paderborn 1940ss.; A. TRAPÈ *et al.*, t trad. it., Roma, div. ediz. 1965ss.; J. E. ROTELLE *et al.*, *The Works of St. Augustine. A Translation for the XXIst Century*, Brooklyn/New York 1990ss.
Primi scritti: L. SCHOPP – R. P. RUSSELL, trad. ingl., 3 voll., 1947-1968 (FaCh 4; 5; 59); J. M. COLLEAU *et al.*, trad. ingl., 3 voll., 1950-1955 (ACW 9; 12; 22).

Dialoghi filosofici: B. R. VOSS *et al.*, t trad. ted., 2 voll., Zürich 1972/1973.
De dial.: B. D. JACKSON – J. PINBORG, t trad. ingl., Dordrecht 1975.
De lib. arb.; De ver. rel.: W. THIMME, t trad. ted., Zürich 1962-
De lib. arb.: G. MADEC – F. DE CAPITANI *et al.*, t trad. it. c, Milano 1987.
De mag.: A. PIERETTI, trad. it. c, Milano 1990; E. SCHADEL, trad. ted. c, Würzburg 1975; B. JOLIBERT, trad. franc., Paris 1988.

Scritti autobiografici:
Conf. : J: BERNHART, t trad. ted., München 1966[3]; J. J. O'DONNELL, t c, 3 voll., Oxford 1992; K. FLASCH – B. MOJSISCH, trad. ted., Stuttgart 1989; H. CHADWICK, trad. ingl., Oxford 1991; G. CAPELLO, trad. it. c, Casale Monferrato 1984.
Retract.: I. M. BOGAN, trad. ingl., 1968 (FaCh 60).

Scritti esegetici:
De Gen.ad litt.: O. PERL, trad. ted., 2 voll., Paderborn 1961/1964; J. H. TAYLOR, trad. ingl., 2 voll., 1982 (ACW 41; 42); R. J. TESKE, trad. ingl., 1991 (FaCh 84).
Enarr. in Ps.: S. HEBGIN – F. CORRIGAN, trad. ingl., 2 voll., 1961 (ACW 29; 30).
Antologia: M. SIMONETTI, t trad. it. c, Milano 1988 (ScrGrLat).
Comm. serm. Dom.: J. J. JEPSON, trad. ingl., 1948 (ACW 5); D. J. KAVANACH, trad. ingl., 1951 (FaCh 11).
Tract. in Ioh. ev.: T. SPECHT, trad. ted., 2 voll., 1913/1914 (BKV); J. W. RETTIG, trad. ingl., 3 voll., 1988-1993 (FaCh 78; 79; 88); R. MINUTI – R. MARSIGLIO, trad. it., Roma div. ediz. 1965-1973.
Comm. I. Epist. Ioh.: P. AGAESSE, t trad. franc. c, 1961 (SC 75).

Scritti teologici:
Enchiridion: J. BARBEL, t trad. ted. c, Düsseldorf 1960; L. A. ARAND, trad. ingl., 1963 (ACW 3).
De fid.: E. P. MEIJERING, trad. ingl. c, Amsterdam 1987; G. J. LOMBARDO, trad. ingl. c, 1988 (ACW 48).
De util. cred.: A. HOFFMANN, t trad. ted., 1992 (FC 9); D. BASSI, t trad. it., Torino 1936.
De trin.: S. MC KENNA, trad. ingl., 1963 (FaCh 45); P. MONTANARI, trad. it., 2 voll., Firenze 1932-1934.
De civ. Dei: C. J. PERL, t trad. ted., München 1979-1981; E. M. SANFORD – W. GREEN, t trad. ingl., 7 voll., 1963-1972 (LCL); W. THIMME, trad. ted., 2 voll., Zürich 1955; D. B. ZEMA *et al.,* trad. ingl., 3 voll., 1950-1954 (FaCh 8; 14; 24); L. ALICI, trad. it., Milano 1984.
De mor. eccl. cath.: I. J. GALLAGHER – D. A. GALLAGHER, trad. ingl., 1966 (FaCh 56); A. NENO, trad. it., Firenze 1935.

Scritti di teologia morale:
A. KUNZELMANN – A. ZUMKELLER, trad. ted., Würzburg 1949ss.; M. S. MULDOWNEY *et al.*, trad. ingl., 2 voll., 1952/1955 (FaCh 16; 27).
De cur. mort.: G. SCHLACHTER – R. ARBESMANN, trad. ted., Würzburg 1975; A. LAUDES, trad. franc., Paris 1930.
De div. quaest.: D. L. MOSHER, trad. ingl., 1982 (FaCh 70).
Serm. 1-9 (sull'AT), J. E. ROTELLE, trad. ingl. c, New York 1990; G. HUMEAU, trad. franc., 3 voll., Paris 1932-1934.
Epist.: W. PARSON – R. B. ENO, trad. ingl., 5 voll., 1951-1989 (FaCh 12, 20; 30; 32; 81).
De mus.: U. PIZZANI – G. K. MILANESE, c, Palermo 1990.
(Cf § 52 [donatismo]; § 56 [dottrina della grazia]; § 57 [pelagianismo]; § 65 [battesimo]; § 71 [monachesimo]; § 72 [vita sociale e morale]).

Possidio, *Vita Aug.*: M. PELLEGRINO, t trad. it., Roma 1955; A. A. R. BASTIAENSEN, t trad. it., Verona 1975.

Aurelio Agostino (354-430) portò al suo vertice la teologia latina della Chiesa antica. Nato a Tagaste (Numidia), sentì forte l'influenza della sua pia madre Monica, morta nel 387 (*Conf.* IX 11,28). In lei egli incontrò il cristianesimo co-

sì come veniva ufficialmente insegnato dalla Chiesa; e da questo tipo di cristianesimo egli si staccò esteriormente quando fu adolescente, pur senza rinunciare del tutto alla venerazione di Cristo e alla fede in Dio (*Conf.* I 11,17). Studiò retorica nella città natia e a Cartagine, dove visse insieme a una compagna, che nel 372 gli diede il figlio Adeodato (morto nel 390). A Milano si staccò per motivi di reputazione sociale da questa donna, il cui nome non ci è stato tramandato (*Conf.* VI 15,25). L'ambizione professionale lo portò attraverso Roma (383) a Milano, dove nel 384 ottenne il posto ambito d'insegnante di retorica (*Conf.* V 13,23: *magister rhetoricae*).

Lo **sviluppo intellettuale** di Agostino fu segnato da vari eventi e incontri. Da studente egli si entusiasmò per la letteratura latina e la retorica. Per tutta la vita rimase un maestro della parola e della forza creativa della lingua. Nel 373 s'imbatté nello scritto esortatorio (*protrepticum*) di Cicerone *Hortensius*, che dava inizio a una conversione filosofica: la ricerca della verità e il desiderio di una vita beata (*Conf.* VI 11, 18; *De beata vita* 1,4). Tuttavia, lo attrassero poi i manichei (cf § 31,3), ai quali appartenne per nove anni come *auditor*, cioè come esterno (*Conf.* III 6,10-7,14; 11,20; IV 1,1; V 6,10). Presso di loro Agostino credette di aver trovato la libertà del proprio pensiero (*ratio/intellegere*) al posto della fede dipendente dall'autorità della Chiesa (*auctoritas/credere).* Anche più interessante poté essere stato per lui il dualismo fisico-etico, che dava una risposta semplice all'interrogativo *unde malum* (da dove proviene il male?). Già prima della partenza per Roma cominciò a criticare la prospettiva manichea della salvezza (*Conf.* V 3,3-3,6; 7,12ss.). Il lungo processo di allontanamento dal manicheismo lo condusse a Roma al gioco mentale con lo scetticismo (*Conf.* V 10,19; 14,25; *De beata vita* 1,4; *Contra Acad.*) e preparò l'incontro con il neoplatonismo (*Conf.* VIII 2,3), che venne a conoscere a Milano. Nel prete milanese Simpliciano e in Ambrogio egli incontrò un messaggio cristiano d'impronta platonica che corrispondeva esattamente alla sua ricerca e alla sua ansia spirituale (*Conf.* V 13,23; *De beata vita* 1,4): «Poiché fremevo d'ardore, tanto da voler levare ogni ancora [...], gettai via da me ogni cosa e condussi la mia nave già piena di fessure alla sospirata quiete. Tu vedi anche in quale filosofia trovai rifugio come in un porto» (*De beata vita* 1,4ss.). Nell'estate del 386 Agostino era pronto per la conversione. Nell'VIII libro delle *Confessiones* essa viene condensata in termini drammatici. Il battesimo insieme all'amico Alipio e al figlio Adeodato nella Pasqua del 387 viene menzionato solo e quasi incidentalmente (*Conf.* IX 6,14).

Fonte principale per la biografia di Agostino fino al 387 sono i libri 1-9 delle *Confessiones*, che egli scrisse tra il 397 e il 401. Il contenuto autobiografico è indiscutibile, ma l'esposizione è una vera e propria biografia interpretata e strumentalizzata: come teologo e vescovo Agostino getta uno sguardo retrospettivo sulla sua vita ed anche sui problemi teologici del suo tempo. Egli ha già scoperto Paolo e ha già compendiato la sua dottrina sulla grazia (cf *Ad Simpli-*

cianum de diversis quaestionibus, del 396). Le *Confessiones* vengono integrate e corrette dai colloqui con se stesso contenuti nei primi scritti cosiddetti filosofici (specialmente *De beata vita, De ordine*) e nei *Soliloquia*.

Nell'autunno del 388 Agostino ritornò in patria. Si stabilì a Tagaste e condusse con alcuni amici una vita di tipo monastico. L'uomo così aperto all'amicizia (*Conf.* IV 8,13; cf *De civ. Dei* 19,8), che vedeva nella sua conversione anche l'influsso del monaco egiziano Antonio (*Conf.* VIII 6,15), scoprì nella vita monastica l'ambiente adatto per il *bene vivere, bene orare, bene studere* («vivere, pregare, studiare bene»; *De ordine* II 19,51). Nello stesso tempo poté collegare l'anelito all'unità proprio del neoplatonismo, *ex pluribus unum facere*, con il quadro ideale della primitiva comunità cristiana (*At* 4,32: *cor unum et anima una*) e dare così un fondamento anche biblico-ecclesiologico a una vita comune motivata innanzitutto da un ideale filosofico. Ma intanto Agostino si lasciò prendere dalla Chiesa; verso la fine del 390 (o l'inizio del 391) venne consacrato sacerdote a Ippona (*Ep.* 21; *Sermo* 355). Cinque anni più tardi, probabilmente nell'inverno del 395/396, divenne vescovo ausiliare e, quando morì il vescovo Valerio, resse la diocesi d'Ippona dall'estate del 396 fino alla morte, avvenuta il 28 agosto del 430.

Oltre alla *Vita Augustini* di Possidio (scritta tra il 431 e il 439), c'informano sulla vita e sulle opere del vescovo Agostino soprattutto i suoi scritti, specialmente il resoconto sulla sua vita, cioè le *Retractationes* scritte nel 426/427, e il suo ricco epistolario. Molti dei suoi scritti nacquero come risposta a questioni e problemi urgenti del suo tempo e spesso furono lavori su commissione. Agostino si lasciò completamente assorbire dall'ufficio episcopale e dai molteplici compiti pastorali che gli erano congiunti. Spesso ebbe a lamentarsi del peso che gli imponeva la sua responsabilità di vescovo, che si articolava in compiti amministrativi, nella predicazione, nella liturgia e nella dedizione personale a singoli individui (cf la sua ampia corrispondenza). Inoltre il primate del Nordafrica, Aurelio di Cartagine (391/392-430), gli cedette il ruolo di guida in tutte le faccende ecclesiastiche.

L'influenza diretta di Agostino sulla Chiesa del suo tempo difficilmente può essere sopravvalutata, ma essa è essenzialmente limitata alla Chiesa latina. Traduzioni greche delle opere di Agostino si ebbero soltanto nel medioevo, quando alla sua opera venne assicurato un ascendente destinato a perdurare nel corso della storia. Nella teologia e nella filosofia, nella mistica e nella teoria politica egli è rimasto fino ad oggi, soprattutto in ambiente europeo, modello e maestro o anche avversario.

Secondo uno schema approssimativo si possono distinguere tre ambiti di produzione, ciascuno con prese di posizione frontali: contro i manichei (fino al 395; cf § 31,1, per es. *C. Faustum, C. Fortunatum, De utilitate credendi*), contro i donatisti (all'incirca tra il 400 e il 412; cf. § 52), contro i pelagiani (412-430; cf.

§§ 56-57). Ma l'importanza teologica dei rispettivi scritti supera i confini immediati della controversia. Contro **il manicheismo** Agostino espone la sua dottrina cristiana della creazione, cominciando nel 388 con un'esegesi allegorica della Genesi (*De Genesi c. Manich.*). Essa viene proseguita nel 393 con un' interpretazione della Genesi (*De Genesi ad litt.*) rimasta interrotta, come anche in *Conf.* X-XIII (ca. 400), e ripresa sistematicamente in *De Genesi ad litt. lib.* XII (401-414). Infine egli riepiloga ancora una volta in *De civ. Dei* XI-XII la dottrina della creazione (ca. 416-418). Le basi della **dottrina della grazia** furono gettate molto prima della controversia con Pelagio (396/397: *Confessiones; De div. quaest. ad Simpl.*; cf § 56); prima della controversia vanno anche collocate le affermazioni, contrarie a quella che sarebbe stata la posizione di Pelagio, contenute nei primi scritti (*De beata vita; De lib. arbitrio*). **Contro i donatisti** Agostino sviluppa una propria ecclesiologia (cf § 52).

Dogmaticamente importanti sono inoltre l'*Enchiridion ad Laurentium* (ca. 421) come compendio della dottrina cristiana sulla base del «simbolo» professato ad Ippona, ma soprattutto i 15 libri del *De trinitate*, ai quali Agostino attese fin dal 399 e poi negli anni 412/420, senza che ne avesse avuta un'apposita richiesta. In essi egli cercò di sistematizzare e approfondire la teologia trinitaria della tradizione occidentale.

Nella prima parte (1-7) egli espone l'argomento della Trinità di Dio partendo dalle Scritture; nella seconda cerca di fornire spiegazioni con l'aiuto di analogie, dove il punto centrale dell'argomentazione è costituito dal confronto d'ispirazione platonica con l'anima umana e con i moti dello spirito: egli descrive la Trinità con serie « ternarie », come Mente, Intelligenza, Amore (*mens, intelligentia, amor*) o Memoria, Intelligenza, Volontà (*memoria, intelligentia, voluntas*), ciascuna delle quali appartiene in maniera insolubile allo stesso complesso. In maniera analoga Agostino pensa lo Spirito divino: il Padre genererebbe il Figlio come atto del suo pensare, lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio, sarebbe l'amore che li lega l'uno all'altro.

Tra l'altro Agostino scrisse anche epistole dottrinarie di contenuto dogmatico, per es. *Ep.* 147 (*De videndo Deo*, a Paolina), *Ep.* 187 (*De praesentia Dei*, a Dardano).

Alle **opere esegetiche** appartengono, oltre alle esposizioni di singoli libri dell'AT (cf quelle già menzionate sulla Genesi) e del NT (per es. sulle lettere paoline ai Romani e ai Galati), altri scritti come le *Locutiones* e le *Quaestiones in Heptateuchum*, che trattano rispettivamente le difficoltà linguistiche e le difficoltà di contenuto che s'incontrano nell'Ettateuco; nel *De consensu evangelistarum* egli chiarisce le contraddizioni tra i Vangeli; le *Quaestiones evangeliorum* sono dedicate a passi difficili di *Mt* e *Lc*. Inoltre Agostino commentò, in serie molto impegnative di prediche, il Vangelo di Giovanni (*Tractatus in Ioannis evangelium*, 414-416/417), i Salmi (*Enarrationes in Psalmos*, 392-416/418), Il «discorso della montagna» (*De sermone Domini in monte*, 394) e la prima lettera di Giovanni (*Tractatus in Ep. Ioannis ad Parthos*, 415/416). Si sono conserva-

te, poi, circa 500 prediche (*sermones*) su determinati passi della Sacra Scrittura, oltre che su feste, santi, problemi del tempo, ecc., che in parte sono databili e localizzabili. Agostino si dedicò sempre e volentieri alla predicazione, convinto di far scendere così «la pioggia della quotidiana esortazione» (*Tract. Ioh.* 3,1).

Nel *De catechizandis rudibus* (400) egli offre una teoria della catechesi e un modello esemplare per l'istruzione catechetica. Nel *De doctrina christiana* (parte I: 397; parte II: 426/427) progetta un programma di formazione cristiana in cui alle discipline classiche vengono riconosciute solo funzioni ausiliarie (cf § 72,2). Nel primo libro Agostino spiega la professione di fede e la differenza tra «usare» e «godere» (*uti, frui*) come fondamento di ogni scienza cristiana: nel secondo e nel terzo libro egli sviluppa, nella prospettiva del rapporto tra mondo visibile (*uti*) e invisibile (*frui*), la simbologia e regole ermeneutiche; il quarto libro rappresenta un avviamento all'arte oratoria cristiana.

Come **pastore** impegnato egli scrisse una grande quantità di opere pastorali, per es. *De agone christiano; De bono coniugali*; *De sancta virginitate*; *De cura pro mortuis gerenda*, ecc. Non poche lettere sono istruzioni pastorali, per es. le *Ep.* 54-55 a *Januarius* (su unità e diversità nelle consuetudini ecclesiastiche).

Anche come sacerdote e vescovo Agostino difese e propagò la vita asceticomonastica. Sono da menzionare i *Sermones* 132, 134, 355, 356; le lettere 48, 60, 78, 157, 210, 211; lo scritto *De opere monachorum* (401), che obbliga i monaci al lavoro per il proprio sostentamento e propone loro il legame tra preghiera e lavoro; ed infine la cosiddetta Regola di Agostino (cf § 71 B 2).

Il **De civitate Dei** («Stato di Dio») appartiene alle opere apologetiche. Occasione della «grande e difficile opera» *(opus magnum et arduum)* fu il sacco di Roma nel 410. Agostino scrisse quest'ultima grande apologia della Chiesa antica negli anni 413-426 come ampia interpretazione della storia dell'umanità, che sarebbe caratterizzata dalla lotta tra le due *civitates*, la *civitas Dei* e la *civitas terrena* («stato di Dio» e «stato del mondo»), che non si possono equiparare né con la Chiesa né con un regno terreno. Si tratta di due tipi di società umana (*duo genera humanae societatis*): uomini che vivono secondo la carne e uomini che vivono secondo lo spirito (14,1): la loro origine è nei due diversi tipi d'amore, l'amore di se stessi fino al disprezzo di Dio e l'amore di Dio fino al disprezzo di se stessi (14,28).

Bibliografia: Generale: C. ANDRESEN, *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, 2 voll., Darmstadt 1962/1981²; C. ANDRESEN, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1973²; *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, 3 voll., Roma 1987 (Stud. Eph. Aug. 24-26), W. ECKERMANN, *Repertorium annotatum operum et translationum S. Augustini* [Edizioni latine e traduzioni tedesche (1750-1920)], Würzburg 1992ss.; A.-M. LA BONNARDIÈRE – A. MANDOUZE (a cura di), *S. Augustin et la Bible*, Paris 1965; *Les lettres de S. Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications presentées au Colloque des Septembres 1982*, Paris 1983; C. MAYER (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, Stuttgart 1986ss.; C. MAYER – K. H. CHELIUS (a cura di), *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung (1987)*, Würzburg 1989.

Biografia e sguardo d'insieme: G. BONNER, *St. Augustine of Hippo. Life And Controversies*, London 1963; P. BROWN, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, Frankfurt 1973 (ingl. 1967); H. CHADWICK, *Augustin*, Göttingen 1987 (ingl. 1986); E. DASSMANN, *Augustinus – Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993; K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980; C. HORN, *Augustinus,* München 1995; A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968; R. A. MARKUS, Saeculum: *History And Society in the Theology of St. Augustine*, London-Cambridge 1988²; H. I. MARROU, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1981 (franc. 1938, 1958⁴); F. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1953 (oland. 1951); F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus von Hippo. Prosopographische, sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchungen*, Bochum 1993. V. PARONETTO, *Agostino. Messaggio di una vita*, Roma 1981 (ted. 1986); A. SCHINDLER, *Augustinus/Augustinismus I*, in TRE 4 (1979), 646-698; E. TESELLE, *Augustine the Theologian*, London 1980; A. TRAPÈ, *Sant'Agostino*, Fossano/Cuneo 1976 (ted.1988).

Su singole opere: P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950; D. F. DONNELLY – M. A. SHERMANN, *Augustine's* De civitate Dei. *An Annotated Bibliography of Modern Criticism 1960-1990*, New York/Frankfurt ecc. 1991; D. L. LUDWIG, *Der sogenannte* Indiculus *des Possidius. Studien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer spätantiken Augustin-Bibliographie*, Göttingen 1984; E. P. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden 1979; W. M. NEUMANN, *Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins* De libero arbitrio, Hildesheim 1986; J. VAN OORT, *Jerusalem And Babylon. A Study Into Augustine's City of God And the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Leiden ecc. 1991; P. PIRET, *La destinée de l'homme. La cité de Dieu. Un commentaire du* De civitate Dei *d'Augustin*, Bruxelles 1991; M. RUOKANEN, *Theology of Social Life in Augustine's* De civitate Dei, Göttingen 1993; K. THRAEDE, *Das antike Rom in Augustins* De civitate Dei. *Recht und Grenzen eines verjährten Themas*, in JAC 20 (1977), 90-148; M. VINCENT, *S. Augustin maître de prière. D'après les* Enarrationes in Psalmos, Paris 1990.

Singoli temi: P. F. BEATRICE, Quosdam Platonicorum libros. *The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in VigChr 43 (1989), 248-281; W. BEIERWALTES, Regio Beatitudinis. *Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg 1981; J. P. BELCHE, *Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Büchlein* De catechizandis rudibus, in Aug(L) 29 (1979), 247-279; 32 (1982), 42-87; 282-311; F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez S. Augustin*, in Greg . 58 (1977), 675-725; 59 (1978), 375-412; S. BÖHM, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris 1984; P. BORGOMEO, *L'église de ce temps dans la prédication de S. Augustin*, Paris 1972; S. BUDZIK, Doctor pacis. *Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck/Wien 1988; H. R. DROBNER, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel* una persona, Leiden 1986. U. DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen 1965; G. R. EVANS, *Augustin on Evil*, Cambridge 1982; W. H. C. FREND, *Augustine And Orosius. On the End of the Ancient World*, in AugSt 20 (1989), 1-38; H. DE NORONHA GALVAO, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln 1981; W. GEERLINGS, Christus exemplum. *Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978; A. KELLER, *Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu* «De musica» *im Kontest seines Schrifttums*, Würzburg 1993; A. W. MATTHEWS, *The Development of St.Augustine from Neoplatonism to Christianity, 386-391 A.D.*, Washington, D.C. 1980; C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geisitigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, 2 voll., Würzburg 1969/1974; B. MONDIN, *Il pensiero di Agostino. Filosofia, teologia, cultura*, Roma 1982; G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987; P. O'DONOVAN, *The Problem of Self-Love in S. Augustine*, New Haven/London 1980; J. PELIKAN, *The Mystery of Continuity. Time And History, Memory And Eternity in the Thought of S. Augustine*, Charlottesville 1986; S. POQUE, *Le langage symbolique dans la*

prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroiques, 2 voll., Paris 1984; G. REALE *et al.* (a cura di), *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1988; G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de S. Augustin*, 2 voll., Paris 1979; A. SCHINDLER, *Wort und analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965; M. SMALBRUGGE, *La nature trinitaire de l'intelligence augustinienne de la foi*, Amsterdam 1988; B. STUDER, Gratia Christi – Gratia Dei *bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?*, Roma 1993; M.-A. VANNIER, Creatio, conversio, formatio *chez S. Augustin*, Freiburg/Schw. 1991; A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon S. Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985; J. WETZEL, *Augustine And the Limits of Virtue*, Cambridge 1992.

5. Inizi della poesia cristiana latina

a) LAUDES DOMINI

Opera: P. VAN DER WEIDEN, t trad. oland., Amsterdam 1967.

Di modesti tentativi di una poesia cristiana si ha notizia fin dal IV sec. (per Commodiano cf § 40,5). Una prima testimonianza è rappresentata dalle *Laudes Domini* (ca. 316/317-324; composte ad Autun). In 148 esametri l'ignoto autore celebra, prendendo spunto da un fatto miracoloso [una morta leva la mano per salutare il marito quando questi viene sepolto vicino a lei, *n.d.t.*], la fede nella risurrezione, canta la lode di Cristo come creatore e redentore e termina il suo componimento poetico con una preghiera per il vittorioso Costantino e la sua famiglia.

Bibliografia: J. FONTAINE, *Naissance de la poéisie dans l'occident chrétien*, Paris 1981; R. HERZOG, *Bibelepik I*, Stuttgart 1975.

b) PRUDENZIO

Opera: M. P. CUNNINGHAM, t, 1966 (CChr.SL 126); H. J. THOMSON, t trad. ingl., div. ediz. 1961-1969 (LCL); M. C. EAGAN, trad. ingl., 2 voll., 1962/1965 (FaCh 43; 52).
Psychom.: T. ENLGELMANN, t trad. ted., Basel 1959; M. LAVARENNE, t trad. franc., Paris 1933.
Inni: E. BOSSI, t, trad. it., Bologna 1970.

Aurelio Prudenzio Clemente (ca. 348 – dopo 405), aristocratico spagnolo e alto funzionario statale sotto l'imperatore Teodosio I, pose verso la fine della sua vita le sue doti poetiche al servizio del messaggio cristiano (*Praef.* 34-35) e creò un'opera di prim'ordine: *Cathemerinon* (inni per le diverse ore del giorno, per il digiuno e per varie feste), *Peristephanon* (canti in lode di martiri), poemi dogmatico-apologetici (*Apotheosis* [difesa della dottrina ecclesiastica sulla Trinità, *n.d.t.*], *Hamartigenia* [sull'origine del peccato, contro il dualismo gnostico, *n.d.t.*] e *Contra Symmachum* [nel contesto della controversia sull'ara della Vittoria, *n.d.t.*]; la *Psychomachia* è un poema allegorico sulla lotta tra virtù e vizi che si contendono l'anima dell'uomo. I componimenti poetici di Prudenzio non na-

scondono il loro legame con la poesia classica; essi proseguono un'antica religiosità naturale e costituiscono tuttavia una confessione di fede completamente cristiana.

Bibliografia: M. M. VAN ASSENDELFT, Sol ecce surgit igneus. *A Commentary on the Morning And Evening Hymns of Prudentius* (Cathemerinon 1,2,5 e 6), Groningen 1976; J. L. CHARLET, *La création poétique dans le* Cathemerinon *de Prudence*, Paris 1982; C. FABIAN, *Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius'*Apotheosis, Frankfurt ecc. 1988; C. GNILKA, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden 1963; R. HENKE, *Studien zum Romanushymnus des Prudentius*, Bern ecc. 1983; R. HERZOG, *Die allegorische Dichtungskunst des Prudentius*, München 1966; M. KAH, *Die Welt der Römer mit der Seele suchend... Di Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen* pietas christiana *und* pietas Romana, Bonn 1990; S. G. NUGENT, *Allegory And Poetics. The Structure And Imagery of Prudentius's* Psychomachia, Frankfurt/M. 1985; A.-M. PALMER, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989; R. PILLINGER, *Die* Tituli historiarum *oder das sogenannte* Dittochaeon *des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars*, Wien 1980; M. ROBERTS, *Poetry And the Cult of the Martyrs. The* Liber Peristephanon *of Prudentius*, Ann Arbor 1993; K. THRAEDE, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*, Göttingen 1965.

c) PAOLINO DI NOLA

Opera: W. HARTEL, t, 1984 (CSEL 29ss.).
Epist. : P. G. WALSH, trad. ingl., 2 voll., 1975 (ACW 35; 36).
Epist. ad Augustinum: T. PISCITELLI CARPINO, t trad. it. c, Napoli 1989.
Carm.: P. G. WALSH, trad. ingl., 1975 (ACW 40); A. RUGGIERO, trad. it. c, 1990 (CollTP 85).

Paolino di Nola (ca. 353-431), nato a Bordeaux da ricca famiglia senatoria e impegnato a lungo a servizio dello Stato, nominato infine governatore della Campania, si convertì attorno al 390 alla vita cristiana ed ascetica. Nel 395 si stabilì a Nola presso la tomba di san Felice, dove egli visse in una comunità di monaci e la moglie in una comunità di monache. Il colto letterato fu un solerte scrittore di lettere. Poeticamente dotato e conoscitore della tradizione poetica, scrisse prevalentemente in esametri; tra i suoi componimenti poetici sono da menzionare i 14 *Carmina natalicia* in onore di san Felice; i *Carm.* 27-28 descrivono gli edifici ecclesiastici di Nola; i *Carm.* 10-11 difendono la decisione di dedicarsi a Cristo, in risposta al rimprovero di Ausonio, che era stato suo maestro: «I cuori consacrati a Cristo respingono le Muse ed escludono Apollo» (*Carm.* 10,21ss.).

Bibliografia: J. DESMULLIEZ, *Paulin de Nole. Etudes chronologiques (393-397)*, in RechAug 20 (1985), 35-64; W. ERDT, *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulin von Nola. Mit Kommentar und Übersetzung des 16. Briefes*, Meisenheim 1976; W. EVENEPOEL, *The* Vita Felicis *of Paulinus Nolanus And the Beginnings of Latin Hagiography*, in A. A. R. Bastiaensen *et al.* (a cura di), *Fructus centesimus* (FS [scritti in onore di] J. M. Bartelink), Steenbrugge 1989, 167-176; R. P. H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of His Latinity*, Bruxelles 1971; K. KOHLWES, *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn 1979; J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola And Early Western Monasticism. With a Study of the Chronology of Works And an Annotated Bibliography 879-1976*, Köln 1977.

d) GIOVENCO

Opera: J. HUEMER, t, 1891 (CSEL 24); A. KNAPPITSCH, *Evangeliorum libri quattuor*, t trad. ted., Graz 1910-193.

Giovenco, un prete spagnolo, compose attorno al 330 un'« armonia dei Vangeli » (*Evangeliorum libri IV*) in 3211 esametri. Questa prima opera epico-biblica, apprezzata da Girolamo (*Ep.* 70,5), si colloca nella tradizione dell'epica classica, ma intende essere per il contenuto (le azioni di Cristo dispensatore di vita) e per la forma (adeguata alla bellezza della parola di Dio) qualcosa di nuovo.

Bibliografia: R. FICHTNER, *Taufe und Versuchung Jesu in den* Ev. libri IV *des Bibeldichters Juvencus*, Stuttgart 1994; H. HANSSON, *Textkritisches zu Juvencus mit einem vollständigen* Index verborum, Lund 1950; M. A. NORTON, *Prosopography of Juvencus*, in « Folia » 4 (1950), 38-42, rist. in J. M. F. Marique (a cura di), *Leaders of Iberian Christianity*, Boston 1962, 114-120; I. OPELT, *Die Szenerie bei Juvencus*, in VigChr 29 (1975), 191-207.

e) PROBA

Opera: C. SCHENKL, t, 1888 (CSEL 16, 569-609).

La patrizia romana Faltonia Proba (ca. 322-ca. 370) cantò poeticamente in un centone virgiliano la storia della salvezza (AT e NT in 694 esametri), unendo nell'opera l'imitazione dei classici con l'apologetica cristiana: « Virgilio avrebbe cantato le pie opere di Cristo » (v. 23). Il *Decr. Gelasianum* ha rifiutato il *Centone di Proba* come apocrifo.

Bibliografia: F. ERMINI, *Il Centone di Proba e la poesia centonaria latina*, 1909; E. A. CLARK – D. F. HATCH, *The Golden Bough, the Oaken Cross: The Vergilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, Chico 1981; E. A. CLARK – D. F. HATCH, *Jesus As Hero in the Vergilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, in « Vergilius » 27 (1981), 31-39; I. OPELT, *Der zürnende Christus im Cento der Proba*, in JAC 7 (1964), 93-106.

f) SEDULIO

Opera: J. HUEMER, t, 1885 (CSEL 10); F. CORSARO, trad. it. c, 2 voll., Catania 1948/1956.

Sedulio fu probabilmente originario dell'Italia e compose verso la metà del V sec. il suo *Paschale Carmen*, che è un inno di lode alle mirabili opere di Dio nell'AT e nel NT. Si conoscono di lui, inoltre, 2 *Inni*: il primo è un'elegia che espone, in 55 distici, la storia della salvezza; il secondo è un *Abecedarius* che canta in 23 quartine la vita di Cristo. Da questo componimento poetico sono stati ricavati e inseriti nel breviario romano l'inno *A solis ortus cardine* per Natale e l'inno *Crudelis Herodes Deum* per l'Epifania.

Bibliografia: C. P. E. SPRINGER, *The Gospels As Epic in Late Antiquity. The* Paschale Carmen *of Sedulius*, Leiden 1988.

6. Ambrosiaster

Comm. Epist. Paul.: H. J. VOGELS, t, 3 voll., 1966-1969 (CSEL 81,1-3).
Comm. Rom.: A. POLLASTRI, trad. it., 1984 (CollTP 43).
Comm. Cor.: L. FATICA, trad. it., 2 voll., 1989 (CollTP 78/79).
Comm. Gal.: L. FATICA, trad. it., 1986 (CollTP 61).
Quaest. Vet. et Nov. Test.: A. SOUTER, t, 1908 (CSEL 50).

L'ignoto autore di un commento pseudo-ambrosiano a 23 lettere paoline viene chiamato a partire da Erasmo *Ambrosiaster*. La redazione del commento risale agli anni 363-384. Si tratta di un'opera notevole in cui si vede impiegato un metodo storico-grammaticale cui si unisce un'esegesi tipologica. Esso offre un'interpretazione latina preagostiniana di Paolo, che venne fatta propria sia da Agostino che da Pelagio. Nella sua interpretazione pratica/pastorale del testo il commento rappresenta anche un importante documento del tempo (per es. a *1 Cor* 14: giustificazione del passaggio dalla lingua liturgica greca a quella latina). Allo stesso autore vengono attribuiti diversi altri scritti, tra i quali con sicurezza le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* pseudo-agostiniane. In appendice a testi biblici esse trattano questioni esegetiche e dogmatiche: per es. la questione 101, sulla posizione dei diaconi; la questione 127, su matrimonio, divorzio e seconde nozze; la questione 115, sull'astrologia.

Bibliografia: O. HEGGELBACHER, *Vom römischen zum christlichen Recht. Juristische Elemente in den Schriften des sogenannten Ambrosiaster*, Freiburg/Schw. 1959; L. SPELLER, *Ambrosiaster And the Jews*, in StPatr 17 (1982), 72-78; A. STUIBER, *Ambrosiaster*, in JAC 23 (1970), 119-123; M. ZELZER, *Zur Sprache des Ambrosiaster*, in WSt 83 (1970), 196-213.

7. Firmico Materno

Opera: K. ZIEGLER, t trad. ted., 2 voll., Münster 1953.
Antologia: A. MÜLLER, trad. ted., 1913 (BKV).
De err. prof. rel.: A. PASTORINO, t, Firenze 1956; R. TURCAN, t trad. franc. c, Paris 1982; C. A. FORBES, trad. ingl., 1970 (ACW 37).
Math.: W. KROLL *et al.*, t, Leipzig 1897-1913.

Giulio Firmico Materno, originario della Sicilia, esercitò la professione di avvocato a Roma; attorno agli anni 346/348 scrisse *De errore profanarum religionum*, un'opera violentemente polemica contro il paganesimo, indirizzata agli imperatori Costanzo e Costante. In essa egli chiedeva l'eliminazione dei culti pagani e polemizzava aspramente contro le religioni misteriche, nelle quali vedeva delle pericolose concorrenti del cristianesimo. Alla religione pagana egli non riconosceva alcun diritto d'esistenza. «Queste religioni sono da recidere ed eliminare del tutto» (*Amputanda sunt haec penitus atque delenda*, 16,4). Quando

era ancora pagano Firmico Materno scrisse i *Matheseos libri* VIII, che sono un notevole trattato di astrologia.

Bibliografia: K. ZIEGLER, in RAC 7 (1968), 946-959.

8. Teologi antiariani

a) MARIO VITTORINO

Opera theol.: P. HENRY – P. HADOT, t, 1971 (CSEL 83,1); P. HENRY – P. HADOT, t trad. franc. c, 2 voll., 1960 (SC 68ss.); P. HADOT – U. BRENKE, trad. ted., Zürich/Stuttgart 1967.
Comm. Epist. Paul.: A. LOCHER, t, Leipzig 1972.

Mario Vittorino (ca. 281/- dopo 363), originario dell'Africa, fu uno stimato maestro di retorica a Roma e filosofo neoplatonico (*Conf.* VIII 2,3: traduttore di «libri dei platonici») . Attorno al 355 si convertì lal cristianesimo (ibidem). In 12 trattati *Adversus Arium* – 4 lettere, 4 trattati sull'*Homoousios*, il *De homoousio recipiendo*, 3 inni – intervenne nelle discussioni trinitarie e cercò con il suo neoplatonismo d'impronta porfiriana d'interpretare e di difendere la fede nicena. Dopo aver perso il suo posto d'insegnante (362) commentò alcune lettere paoline con metodi filologico-grammaticali (si conservano i commenti ad *Ef*, *Gal* e *Fil*) e con divagazioni filosofiche. Si tratta dei più antichi commenti latini a Paolo (cf Girolamo, *Com. Gal., prol.*).

Bibliografia: M. T. CLARK, *Marius Victorinus*, in TRE 22 (1992), 165-169; W. ERDT, *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Studien zu seinem Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrhunderts*, Bern 1980; P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971; P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968; A. ZIEGENAUS, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972.

b) LUCIFERO DI CAGLIARI

Opera: G. F. DIERCKS, t, 1978 (CChr.SL 8).
De regibus apost.: J. AVILÉS, t, in «Analecta Sacra Tarraconensia» 49/50 (1976/1977) (app. 1979), 395-433.
Moriundum esse pro Dei Filio: L. FERRERES, t c, Barcelona 1982; G. CERRETTI, t c, Pisa 1940.

Il fondatore dello scisma luciferiano (§ 50,3) scrisse tra il 355 e il 367 una serie di opere polemiche, come *De Athanasio* I-II; *De regibus apostaticis* (le punizioni dei re dell'AT come ammonizioni per Costanzo); *Moriundum esse pro Dei filio* (contro Costanzo), ecc. I suoi scritti, teologicamente scarsi, sono tuttavia importanti per la storia della lingua latina e per la citazioni di testi biblici nel latino pregeronimiano.

Bibliografia: I. OPELT, *Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris*, in VigChr 26 (1972), 200-226; A. FIGUS, *L'enigma di Lucifero di Cagliari. A ricordo del XVI centenario della morte*, Cagliari 1973.

c) GREGORIO DI ELVIRA

Opera: V. BULHART – J. FRAIPONT, t, 1967 (CChr.SL 69); E. SCHULZ-FLÜGEL, t, Freiburg 1994.
Comm. Cant.: M. SIMONETTI, t trad. it. c, 1975 (CPS).

Il vescovo spagnolo (m. dopo il 392) fu rigorosamente antiariano; si discute se sia stato anche luciferiano. Di lui sono stati tramandati i seguenti scritti: i cosiddetti *Tractatus* (una selezione di commenti biblici su testi dell'AT), un'interpretazione del Cantico dei Cantici, il trattato *De fide* (sulla confessione di fede nicena), ecc.

Bibliografia: F. J. BUCKLEY, *Christ And Church According to Gregory of Elvira*, Roma 1964; J. FONTAINE, in RAC 15 (1991), 652-653.

9. Predicatori

Cromazio
Opera: R. ETAIX – J. LEMARIÉ, t, 2 voll., 1974/1977 (CChr.SL 9A + Suppl.); J. LEMARIÉ – H. TARDIF, t trad. franc. c, 2 voll., 1969/1971 (SC 154; 164).
Omelie: J. LEMARIÉ, t, in RBen 72 (1962), 201-277; 73 (1963), 181-243.
Serm.: G. BANTERLE, trad. it. c, Roma 1989.
Serm. (liturg.): M. TODDE, trad. it. Roma 1982.
Serm. Act.: J. LEMARIÉ, t, in RBen 75 (1965), 136-142.
Catech.: G. CUSCITO, trad. it., 1979 (CollTP 20).
Comm. Matth.: G. TRETTEL, trad. it., 2 voll., (CollTP 46ss.); G. BANTERLE, trad. it. c, Roma/Milano 1990.

Filastrio di Brescia; Gaudenzio di Brescia
Opera: G. BANTERLE, trad. it. c, Milano 1991.
Massimo di Torino
Serm.: A. MUTZENBECHER, t, 1962 (CChr.SL 23); B. RAMSEY, trad. ingl. 1989 (ACW 50): G. BANTERLE, trad. it. c, Milano 1991.

Pietro Crisologo
Opera: A. OLIVAR, t, 1975-1982 (CChr.SL 24/B).
Serm.: M. SPINELLI, trad. it. c, 1978 (CollTP 12).

Zenone
Opera: B. LÖFSTEDT, t, 1971 (CChr.SL 22).
Serm.: B. LÖFSTEDT – G. BANTERLE, t trad. it. c, Milano 1987; A. BIGELMAIR, trad. ted., 1934 (BKV).

Di molti vescovi dell'Italia furono raccolte le prediche. Si ricordano, qui, i seguenti: Zeno/Zenone di Verona, m. ca. 380; Gaudenzio di Brescia, m. dopo il 406; Cromazio di Aquileia, m. dopo il 407, la cui opera omiletica è stata riscoperta nella sua ampiezza solo in tempi molto recenti; Massimo di Torino, m. prima del

423, di cui si hanno 100 prediche, tra le altre, che risultano indicative per la pastorale missionaria del vescovo. Il predicatore più importante fu Pietro Crisologo, vescovo di Ravenna, m. nel 450. La raccolta delle sue prediche comprende 180 prediche su testi biblici, per feste, per il battesimo, sul Padre nostro; esse rappresentano una significativa documentazione della situazione religiosa e pastorale di Ravenna. Un'ampia raccolta di prediche ci è pervenuta anche di Leone Magno (cf § 63,3).

Bibliografia: V. BOCCARDI, Quantum spiritaliter intelligi datur. *L'esegesi di Zenone di Verona*, in Aug. 23 (1983), 453-485; L. CERVELLIN, *Rassegna bibliografica su Massimo di Torino*, in Sal. 54 (1992), 555-565; M. C. CONROY, *Imagery in the* Sermones *of Maximus, Bishop of Turin*, Washington 1965; A. FITZGERALD, *The Relationship of Maximus of Turin to Rome And Milan. A Study of Penance And Pardon at the Turn of the Vth Century*, in Aug. 27 (1987), 465-486; R. KAMPLING, *Die Darstellung der Juden und des Judentums in den Predigten des Zeno von Verona*, in «Kairos» 26 (1984), 16-27; J. LEMARIÉ, Chromatiana. *Apport de nouveaux témoins manuscrits*, in RBen 98 (1988), 258-271; M. MODEMANN, *Die Taufe in den Predigten des hl. Maximus von Turin*, Frankfurt/M. 1995; A. QUACQUARELLI, *L'ecclesiologia nella esegesi di Cromazio*, in VetChr 26 (1989), 5-22; G. SGREVA, *La teologia di Zenone di Verona: contributo per la conoscenza dello sviluppo del pensiero teologico nel Nord Italia (360-380)*, Vicenza 1989; C. SOTINEL, *Maximus von Turin*, in TRE 22 (1992), 304-307; F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo*, Cesena 1973; M. SPINELLI, *Il ruolo sociale del digiuno in Pier Crisologo*, in VetChr 18 (1981), 144-256; C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le Chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410)*, Brescia 1985.

10. Rufino

Opera: M. SIMONETTI, t, 1961 (CChr.SL 20).
Libri Origenis adv. haer.: V. BUCHHEIT, t, München 1966.
De ben. Patr.: M. SIMONETTI, t trad. franc. c, 1968 (SC 140).
De ieiunio (secondo Basilio): H. MARTI, t trad. ted. c, Leiden ecc. 1989 (VigChr Suppl. 6).

Tirannio Rufino (ca. 345-410) di Aquileia, studiò a Roma dove entrò in amicizia con Girolamo. Convertitosi alla vita ascetica, appartenne più tardi alla cerchia di Melania *senior* e visse per circa 20 anni nel suo monastero sul Monte degli Ulivi a Gerusalemme. Nella prima controversia origeniana (§ 51) arrivò a una rottura definitiva con Girolamo. Nel 397 tornò in Italia e morì nel 410 a Messina.

Egli fu attivo soprattutto come traduttore: gran parte dell'opera di Origene, omelie e la prima redazione delle «regole dei monaci» (la raccolta minore degli *Ascetica*) di Basilio, nove sermoni di Gregorio di Nazianzo, *Ad monachos* e *Ad virginem* di Evagrio Pontico, ed anche le *Sentenze* di Sesto [filosofo pitagorico; Rufino le tradusse da una raccolta di detti rielaborata da un autore cristiano verso la fine del II sec., *n.d.t.*]. Tradusse inoltre la *Historia Ecclesiastica* di Eusebio (§ 4,3), la *Historia Monachorum in Aegypto* (cf § 75,11a) e le *Recognitiones* pseudo-clementine (cf § 28,5). Non si occupò, in questi suoi lavori, di questioni fi-

lologico-letterarie, ma volle soprattutto mediare i contenuti delle opere con l'intento di edificare i lettori latini. I suoi scritti personali gli servirono soprattutto per difendersi nella controversia origeniana. Scrisse inoltre un commento al *simbolo* di fede latino (*Commentarium in Symbolum Apostolorum*) e un commento allegorico a *Gn* 49, *De benedictionibus patriarcharum.*

Bibliografia: C. P. HAMMOND BAMMEL, *Der Römerbrieftext des Rufinus und seine Origenes-Übersetzung*, Freiburg 1985; C. P. HAMMOND BAMMEL, *The Last Ten Years of Rufinus' Life And the Date of His Move South from Aquileia,* in JThS 28 (1977), 372-429; H. MARTI, *Übersetzer des Augustinus-Zeit*, München 1974.

11. Arnobio il Giovane

Commentarii in Psalmos: K.-D. DAUR, t, 1990 (CChr.SL 25).
Conflictus Arnobii et Serapionis: F. GORI, t trad. it. c, 1993 (CPS 14).

Arnobio il Giovane, probabilmente originario dell'Africa, visse come monaco a Roma (V sec.). Gli vengono attribuiti diversi scritti, l'autenticità dei quali è oggetto di discussione. Scrisse sicuramente il *Conflictus cum Serapione*: una disputa tra Arnobio e un monofisita egiziano (ca. 450). Arnobio vi difendeva la cristologia romana soprattutto con il ricorso a raccolte di testimonianze, ma anche con prove dalla Sacra Scrittura e con argomenti d'impronta più biblica che filosofica della tradizione latina. Gli appartiene probabilmente anche il commento ai Salmi giunto sotto il suo nome (*Commentarii in Psalmos*), in cui rielabora in maniera autonoma le tradizioni esegetiche (Agostino ecc.), rendendole utili per le discussioni teologiche del suo tempo. Il commento ai Salmi è particolarmente degno di nota perché consente di gettare uno sguardo nella liturgia romana del V sec. (iniziazione, simbolo battesimale, preghiera eucaristica). Forse Arnobio si applicò anche all'agiografia romana; probabilmente fu redatta da lui la «leggenda di Silvestro».

Bibliografia: S. LEANZA, *L'esegesi di Arnobio il Giovane al libro dei Salmi*, in VetChr 8 (1971), 223-239; H.-M. DIEPEN, *La pensée christologique d'Arnobe le Jeune: Théologie de l'*Assumptus Homo *ou de l'Emmanuel?*, in RThom 59 (1959), 535-564; M. SIMONETTI, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, in Aug. 18 (1978), 487-532.

12. Quodvultdeus

Opera: R. BRAUN, t, 1976 (CChr.SL 60).
Liber promissionum et praedictorum Dei: R. BRAUN, t trad. franc. c, 2 voll., 1964 (SC 101, 102).

Vescovo di Cartagine negli anni 437-439, da dove fu cacciato da Genserico, Quodvulteus visse poi nell'Italia meridionale e morì a Napoli nel 454. Forse va

identificato con il diacono cartaginese dello stesso nome, dietro preghiere del quale Agostino scrisse nel 428 il *De haeresibus* (Agostino, *Ep.* 221; 223). La sua opera letteraria comprende, secondo l'edizione di R. Braun (a dire il vero non priva di contestazioni), lo scritto catechetico *Liber promissionum et praedictorum Dei* (composto probabilmente tra il 445 e il 451). Si tratta di un progetto d'istruzione catechetica, in una prospettiva di storia della salvezza, che mostra una dipendenza dal *De catechizandis rudibus* di Agostino. L'opera mette insieme testi biblici che vengono messi in rapporto con Cristo, la Chiesa e la perfezione cristiana. La produzione omeletica è rappresentata da 13 prediche, tramandate in parte sotto il nome di Agostino: i tre libri *De symbolo sermones* fanno riferimento alla *traditio* e *redditio symboli* nell'istruzione per i catecumeni. Altre prediche respingono influssi di correnti ariane e giudaizzanti.

Bibliografia: R. BRAUN, *Quodvultdeus*, in DSp 12 (1986), 2882-2889.

13. Teologi della Gallia Meridionale

La Gallia meridionale, con i centri di Marsiglia e di Lerino (§ 72,6), divenne nel V sec. una regione che acquisì una propria importanza teologica. Due temi, l'ascesi e la discussione con la dottrina agostiniana della grazia, risultarono dominanti nella sua produzione letteraria (cf anche § 57).

a) GIOVANNI CASSIANO

Opera: M. PETSCHENIG, t, 2 voll., 1886/1888 (CSEL 13; 17); K. KOHLHUND, trad. ted., 1879 (BKV).
Conl.: E. PICHERY, t trad. franc. c, 3 voll., 1955-1959 (SC 42; 54; 64); O. LARI, trad. it., 3 voll., Roma 1966.
Antologia: O. CHADWICK – C. LUIBHÉID, t trad. franc. c, 1965 (SC 109).
De inc. c. Nest.: L. DATTRINO, trad. it., 1991 (CollTP 94).

Giovanni Cassiano (m. 435) venne considerato a Marsiglia, dal 415, come personaggio di spicco per la vita ascetico-monastica. Nei suoi scritti *Conlationes Patrum* e *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* egli unisce la formazione classica, la propria esperienza monastica e la conoscenza della spiritualità greca; grazie alle sue opere è divenuto un classico della letteratura monastica (cf § 71 C 3). Il *De incarnatione Domini contra Nestorium* rappresenta un contributo alla questione cristologica. La XIII *Conlatio* (*De protectione Dei*) discute con la dottrina agostiniana della grazia e venne considerata come il manifesto del semipelagianesimo (cf § 57,2a).

Bibliografia: O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge 1968²; O. CHADWICK, *Cassianus*, in TRE 7 (1981), 650-657; J.-C GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961; M. J. JENNET, *A Descriptive Presentation of John Cassian And His Treatise on Prayer. The Relationship of Virtue And Prayer*, Roma 1981.

b) Prospero

Opera omnia: PL 51.
Opera (Expos. Ps.; Lib. sent.): P. Callens – M. Gastaldo, t, 1972 (CChr.SL 68A).
Carmen de ingratis: T. Huegelmeyer, t trad. ingl. c, Washington 1962.
De vocat. omn. gent.: P. De Letter, trad. ingl., 1952 (ACW 14).
Epist. ad Demetr.: K. C. Krabbe, t, Washington 1965.
Pseudo-Prospero, *Carmen de prov. Dei*: M. P. Mc Hugh, t trad. ingl. c, Washington 1964.

Tirone Prospero d'Aquitania (m. dopo il 455) visse in un monastero a Marsiglia e si trattenne per un certo tempo a Roma. Intervenne con più scritti a favore della dottrina agostiniana della grazia e si contrappose ai cosiddetti *Massilienses* (*Liber contra collatorem* = Giovanni Cassiano). Nel trattato *De vocatione omnium gentium*, che dopo lunga discussione viene ora attribuito a Prospero (cf § 57,2), egli difende la volontà salvifica universale di Dio.

Bibliografia: C. Bartnik, *L'universalisme de l'histoire du salut dans le* De vocatione omnium gentium, in RHE 68 (1973), 731-758.

c) Eucherio di Lione

Opera: C. Wotke, t, 1894 (CSEL 31).
De Laude eremi: S. Pricoco, t, Catania 1965.
De cont. mundi: S. Pricoco, t trad. it., 1990 (BPat 16).

Eucherio (m. 450/455) visse piuttosto a lungo a Lerino e divenne poi vescovo di Lione. Gli scritti *De laude eremi* e *De contemptu mundi* appartengono alla letteratura ascetico-monastica; le *Formulae spiritalis intelligentiae* e le *Instructiones ad Salonium* sono delle introduzioni al lavoro esegetico e come tali hanno influenzato l'esegesi medievale. Con validi motivi gli viene attribuita anche la *Passio Agaunensium martyrum*, che racconta il martirio della «Legione Tebea».

Bibliografia: L. Cristiani, *Eucher (saint)*, in DSp 4 (1961), 1653-1660; C. Curti, Spiritalis intelligentia. *Nota sulla dottrina esegetica di Eucherio di Lione*, in A. M. Ritter (a cura di), *Kerygma und Logos* (FS [scritti in onore di] C. Andresen), Göttingen 1978, 108-122.

d) Salviano di Marsiglia

Opera: F. Pauly, t, 1883 (CSEL 9); G. Lagarrigue, t trad. franc. c, 2 voll., 1971-1975 (SC 176; 220); A. Mayer, t trad. ted., 1983 (BKV).
Adv. avarit.: E. Marotta, trd. it., c, 1977 (CollTP 10).
De gubern. Dei: E. M. Sanford, trad. ingl., 1930, New York 1966.

Salviano (m. ca. 480), monaco a Lerino e poi a Marsiglia, si propose di promuovere con i suoi scritti una riforma della Chiesa e della società: nel *De gubernatione Dei* (ca. 440), egli rappresentò il flagello delle migrazioni barbariche come giusta punizione del giudizio divino; nello scritto *Ad ecclesiam* (dopo il

435) delineò il quadro ideale di una Chiesa per i poveri; sono da aggiungere nove lettere di contenuto personale (l' *Ep.* IV giustifica la propria rinuncia al matrimonio e alla vita familiare per la scelta dell'ascesi).

Bibliografia: J. BADEWIEN, *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille*, Göttingen 1980; N. BROX, Quis ille auctor? *Pseudonymität und Anonymität bei Salvian*, in VigChr 40 (1986), 55-65; H. FISCHER, *Die Schrift des Salvian von Marseille «An die Kirche». Eine historisch-theologische Untersuchung*, Bern/Frankfurt/M. 1976.

e) FAUSTO DI RIEZ

Eusebio Gallicano, *Serm.*: J. LEROY – F. GLORIE, t, 3 voll., 1970 (CChr.SL 101 B).

Fausto, dal 433 abate di Lerino e dal 458 vescovo di Riez (m. 490/495), scrisse contro i macedoniani il suo *De spiritu sancto*, contro le dottrine agostiniane il *De gratia*, come anche un gran numero di prediche (per lo più tramandate sotto altri nomi). Alla maniera tipica di Lerino si integrano e motivano reciprocamente nella sua opera ascesi e teologia.

Bibliografia: M. SIMONETTI, *Fausto di Riez e i macedoniani*, in Aug 17 (1977), 333-354.

§ 77. Teologia e letteratura greca dei secoli VI e VII

La letteratura teologica della Chiesa greca è essenzialmente caratterizzata dopo il 451 dall'atteggiamento assunto a Calcedonia. Gli scritti polemico-apologetici si esauriscono spesso in raccolte e compendi di testi dei Padri precedenti. Le loro opere esegetiche vengono rielaborate nelle «catene» (cf § 74,1). Analogamente si formano anche nel campo della produzione dogmatica ed ascetica florilegi ed antologie. Un esempio famoso di florilegio dogmatico di questo tempo è la *Doctrina patrum de incarnatione Verbi* (edita da F. Diekamp nel 1907).

Il termine di chiusura della letteratura patristica viene fatto coincidere generalmente con Giovanni di Damasco (m. prima del 754). I confini con la bizantinistica, che studia la storia e la letteratura dell'Impero bizantino (fino alla conquista di Costantinopoli da parte degli arabi nel 1453, cf § 1,5), sono fluttuanti.

In occidente la letteratura greca viene ancora ricevuta solo attraverso traduzioni: cf. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert*, München 1949; W. Berschin, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus bis Nikolaus von Kues*, Bern/München 1980.

1. Il *Corpus Dionysiacum*

CPG 6600-6635.
Opera: PG 3; G. HEIL – A. M. RITTER – B. R. SUCHLA, t, 2 voll., Berlin 1990 (PTS 33; 36); C. LUIBHÉID – P. ROREM *et al.*, trad. ingl., New York 1987; M. DE GANDILLAC, trad. franc. c, Paris 1943; P. SCAZZOSO – E. BELLINI, trad. it., Milano 1981.
De div. nom.; De myst. theol.: trad. ingl., Milwaukee 1980.
De myst. theol.; Epist.: A. M. RITTER, trad. ted. c, 1994 (BGrL 40).
De cael. hier.; De myst. theol.; Epist.: S. LILLA, trad. it., 1986 (CollTP 56).
De cael. hier.: R. ROQUES – G. HEIL – M. DE GANDILLAC, t trad. franc. c, 1970[2] (SC 58bis).
De eccl. hier.; De cael. hier.: G. HEIL, trad. ted. c, 1986 (BGrL 22).
De div. nom.: B. R. SUCHLA, trad. ted. c, 1988 (BGrL 26).

Il più importante e autorevole gruppo di scritti del tempo porta il nome di Dionigi Areopagita (At 17,34). Ne fanno parte quattro trattati: *De divinis nominibus, De mystica theologia, De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia*, come anche 10 lettere. Gli scritti presuppongono il neoplatonismo di Proclo (m. nel 485). L'autore rinuncia infatti a discussioni polemiche con monofisiti o duofisiti, ma consente di riconoscere la discussione teologica del V sec. Le norme liturgiche sono probabilmente basate sul rito siriaco, nella forma in cui questo è noto dal IV sec. Gli scritti, quindi, debbono essere stati redatti attorno al 500. Risultano utilizzati senza dubbio per la prima volta dal patriarca monofisita Severo d'Antiochia tra il 510 o dal 518 al 528. Tutti i tentativi d'identificare l'ignoto autore sono finora falliti.

Lo Pseudo-Dionigi sostiene una teologia platonico-mistica, a fondamento della quale c'è l'idea secondo cui ogni essere dotato di ragione procede da Dio e a lui ritorna. Dio è per lui, in quanto essere assolutamente trascendente, contemporaneamente eguale a se stesso e diverso, al di là di ogni essere (ὑπερούσιος), e in quanto «oscuro», inconoscibile e ineffabile. Creazione e incarnazione di Cristo avvengono attraverso una mediazione di gerarchie celesti (tre triadi di cori angelici); analogamente anche l'innalzamento dell'uomo all'Uomo Gesù Cristo e ulteriormente all'assimilazione e all'unione con Dio è reso possibile solo attraverso la mediazione della gerarchia umana, ecclesiastica (due triadi di gruppi sociali) e celeste. Una cristologia poco chiara può avere il suo motivo nel carattere irenico dell'autore o anche nelle sue premesse filosofiche. Comunque, essa viene utilizzata allo stesso modo da ortodossi e monofisiti. Con la sua dottrina, che suscita l'impressione di una grande organicità, ma non riesce ad evitare punti deboli, lo Pseudo-Dionigi volle rappresentare il cristianesimo come vera saggezza che sotto ogni punto di vista poteva sostituire la filosofia greca.

L'opera dell'ignoto mistagogo ebbe una vastissima influenza, specialmente in occidente, dopo che Ilduino di S. Denis (827-835) e Giovanni Scoto Eriugena (852) l'ebbero tradotta in latino. Ilduino identificò l'autore con il leggendario primo vescovo e martire di Parigi Dionigi (§ 89,4).

Attraverso Eriugena egli esercitò la sua influenza anche sui vittorini, su Alberto Magno e su Tommaso d'Aquino, come anche sui mistici medievali.

Bibliografia: B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neoplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976; A. Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989; G. O'Daly, *Dionysius Areopagita*, in TRE 8 (1981), 772-780; R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, rist. 1983; P. Rorem, *Biblical And Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.
Cf le ampie bibliografie in BGrL 22; 26; 40.

2. Severo d'Antiochia

CPG 7022-7080.
Scritti contro Giuliano d'Alicarnasso: R. Hespel, t trad. franc., 4 voll., 1964-1971 (CSCO 244ss.; 295ss.; 301ss.; 318ss.)
Inni: E. W. Brooks, t trad. ingl., 2 voll., 1909-1911 (PO 6,1; 7,5).
Philalethes: R. Hespel, t trad. franc., 1952 (CSCO 133ss.).
Orat. ad Nephalium; Severi ac Sergii Grammatici epp. mutuae: J. Lebon, t trad. franc., 1949 (CSCO 119ss.).
Contra impium grammaticum: J. Lebon, t trad. franc., 2 voll., 1929-1938, 1952² (CSCO 93ss.; 101ss.; 111ss.)
Epist.: E. W. Brooks, t trad. ingl., 1902-1904, London 1969²; E. W. Brooks, t trad. ingl., 2 voll., 1915-1920 (PO 12,2; 14,1).
Anaphora: H. G. Codrington, t, Roma 1939.
Hom. Cathedr.: R. Duval *et al.*, t, div. voll., 1906-1977 (PO 4,38).
(cf §§ 58-60 [cristologia]).

Il patriarca antiocheno Severo, battezzato nel 488 ca., vescovo d'Antiochia dal 512 (m. 538), viene considerato come il portavoce degli avversari monofisiti del concilio di Calcedonia, di cui egli rifiutò come nestoriana la formulazione «in due nature» (cf § 58,3). La sua teologia si basa su quella di Cirillo d'Alessandria, così come si esprime nella formula di una natura e nei dodici anatematismi. Deposto nel 518, egli trovò rifugio in un monastero in Egitto. Dopo i dibattiti religiosi di Costantinopoli (cf § 58,3) egli venne nuovamente condannato nel 536. Le sue opere si conservano per lo più in lingua siriaca.

Scrisse numerose opere di carattere dogmatico-polemico, complessivamente contro i seguaci del concilio di Calcedonia. Vanno qui menzionati, particolarmente, i trattati contro Nefalio (ca. 508) e Giovanni Grammatico di Cesarea (ca. 515); il *Liber contra impium grammaticum* (cioè Giovanni Grammatico) e la sua cristologia neo-calcedoniana contiene nello stile tipico del tempo e nella forma caratteristica per il tradizionalismo di Severo, 1250 citazioni di Padri. D'altra parte egli discusse anche con avversari presenti all'interno della sua fazione tra i monofisiti radicali, e quindi con Giuliano d'Alicarnasso (cf § 58,3) e con

l'apollinarista Sergio Grammatico. Severo scrisse inoltre 125 cosiddette «omelie della cattedra», importanti per la storia della liturgia. Oltre a un ampio epistolario si attribuiscono alla sua penna anche inni e preghiere.

Bibliografia: J. GRIBOMONT, *La catéchèse de Sévère d'Antioche et le Credo*, in ParOr 6/7 (1975/1976), 125-158.

3. Massimo il Confessore

CPG 7688-7721
Opera omnia: PG 90-91; antologia: G. BERTHOLD, trad. ingl., New York 1985.
Quaestiones ad Thalassium: C. LAGA – C. STEEL, t, 2 voll., 1980/1990 (CChr.SG 7; 22); J.-C LARCHET – E. PONSOYE, trad. franc., Suresnes 1992.
Opuscula theol. et polem.: A. CERESA-GASTALDO, trad. it., 1985 (CollTP 50).
Opuscula exegetica: P. VAN DEUN, t, 1991 (CChr.SG 23); A. CERESA-GASTALDO, trad. it. c, 1979 (CollTP 19).
Liber asc..; Capit. de carit.: P. SHERWOOD, trad. ingl. c, 1955 (ACW 21).
Capit. de carit.: A. CERESA-GASTALDO, t trad. it. c, Roma 1963; J. PÉGON, trad. franc. c, 1945 (SC9).
Quaestiones et dubia; J. H. DECLERCK, t, 1982 (CChr.SG 10).
Ambigua ad Ioannem: E. JEAUNEAU, t, 1988 (CChr.SG 18); J.-C. LARCHET *et al.*, trad. franc. c, Paris 1994.
Mystagogia: J. STEAD, trad. ingl. c, Still River/Mass. 1982.
(Cf § 60,2 [monotelismo]).

Massimo il Confessore (ca. 580-662), prima alto funzionario statale, divenne monaco nel 613/614 e dal 640 ca. combatté energicamente il monofisismo e il monotelismo (cf § 60,2, dove si danno altre notizie biografiche). La sua ampia opera è in parte dedicata a discussioni dogmatiche (*Capita theologica et oeconomica; Opuscula theologica et polemica; Disputatio cum Pyrrho*, ecc.); sono da aggiungere scritti esegetici, commenti (*scholia*) a Gregorio di Nissa e Dionigi Areopagita. Le sue opere di carattere ascetico-mistico (*Liber asceticus,* 400 *Capita de caritate,* 200 *Capita gnostica* ecc.) costituiscono un compendio di teologia spirituale che è basato su Origene, Evagrio, Gregorio di Nissa e Pseudo-Dionigi, con l'intento di offrirne una sintesi. L'opera ha esercitato un durevole influsso sulla teologia sia greca che latina.

Bibliografia: H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961[2]; G. BAUSENHART, *«In allem uns gleich außer der Sünde». Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zu altkirchilichen Christologie*; Mainz 1992; P. M. BLOWERS, *Exegesis And Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the* Quaestiones ad Thalassium, Notre Dame/Indiana 1991; M. L. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987; F. HEINZER – C. DE SCHÖNBORN (a cura di), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg 2.-5. septembre 1980*, Freiburg/Schw. 1982; V. KARAYAN-

NIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris 1993; P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983; L. THUNBERG, *Man And the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, New York 1985; C. DE VOCHT, *Maximus Confessor*, in TRE 22 (1992), 298-304.

4. Romano « il Melode »

CPG 7570.
Inni: J. GROSDIDIER DE MATONS, t trad. franc. c, 4 voll., 1964-1981 (SC 99; 110; 114; 128; 283); R. SCOGNAMIGLIO, t, Bari 1985; G. H. BULTMANN, *Romanos der Melode. Festgesänge*, trad. ted., Zürich 1960; G. GHARIB, trad. it. c, 1981.
Hymn. de resurr.: R. R. KHAWAM, trad. franc. Paris 1956.
Cantica: P. MAAS – C. A. TRYPANIS, t, 2 voll., Oxford/Berlin 1963/1970.
Encomio di Giuseppe: J. H. BARKHUIZEN, *Portrait of an Athlete*, t trad. ingl. c, in JÖB 40 (1990), 91-106.

Tra i poeti del tempo va segnalato specialmente Romano il Melode (o il Cantore), m. tra il 555 e il 565. Nato ad Emesa (Siria), prima del 518 andò come diacono a Costantinopoli. Il « Pindaro cristiano » ha lasciato un gran numero di « inni » di contenuto biblico, liturgico e agiografico (cosiddette *kontakien,* prediche metriche).

Bibliografia: M. ARRANZ, *Romanos le Melode*, in DSp 13 (1988), 898-908.

5. Giovanni di Damasco

CPG 8040-8127.
Opera: B. KOTTER, t, 5 voll., 1969-1988 (PTS 7; 12; 17; 22; 29); H. F. CHASE, trad. ingl., 1959 (FaCh 37).
Ekth. de fide orth.: E. M. BUYTAERT, t lat., Louvain/Paderborn 1955; L. SADNIK, t gr., trad. in slavo eccles. e in ted., 4 voll., Freiburg 1967-1983; D. STIEFENHOFER, trad. ted., 1923 (BKV).
Frammenti di Padri della Chiesa preniceni dai *Sacra Parallela:* K. HOLL, t, 1899 (TU 20,2).
Capit. philos.: G. RICHTER, trad. ted. c, 1982 (BGrL 15).
Omelie (crist.; marian.): M. SPINELLI trad. it. c, 1980 (CollTP 25).
De fide c. Nestorian.: F. DIEKAMP, t, in ThQ 83 (1901), 555-595.
Hom. de nativ. et de dorm.: P. VOULET, t trad. franc. c, 1962 (SC 80).
Dial.: O. A. COLLIGAN, trad. lat., Paderborn 1953.

F. R. GAHBAUER, *Der Osterkanon des Johannes Damaskos*, t trad. c, in « Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige » 106 (1995, 1-133.

Il più importante teologo dell'epoca è Giovanni di Damasco, che viene considerato come l'ultimo Padre della Chiesa greca. Nato dopo il 650 (ca. 675?) a Damasco, fu all'inizio probabilmente a servizio del califfo, poi divenne monaco

presso Gerusalemme, infine sacerdote a Gerusalemme e morì attorno al 750. Di lui si conosce una produzione letteraria ampia e di vario contenuto, che ha soprattutto carattere compilatorio, ma è egualmente diventata un compendio di notevole valore della teologia greca. L'opera principale è la «Fonte della conoscenza» (πηγὴ γνώσεος) in tre parti: *Dialectica*, una propedeutica filosofica-terminologica alla teologia; *De haeresibus*, una sintetica storia delle eresie; *Expositio fidei (De fide orthodoxa)*, un'esposizione delle principali verità dogmatiche. Accanto a questa grossa opera vi sono scritti dogmatici e polemici minori, numerose omelie di contenuto biblico, spirituale (per es. sulla Trasfigurazione di Cristo), mariologico e agiografico, ed anche componimenti poetici. Con le sue tre *Orationes de imaginibus* (composte negli anni 726-730) egli intervenne nella contesa per l'iconolatria e formulò gli argomenti teologici per un culto delle immagini (§ 92). Alle opere incerte appartengono, tra l'altro, i *Sacra Parallela*, una raccolta di testi biblici e patristici su morale e ascesi, ed anche il romanzo di Barlaam e Joasaph [costruito su leggende indiane bhuddiste: Joasaph, figlio di un re indiano, viene convertito al cristianesimo da un eremita di nome Barlaam, *n.d.t.*].

Bibliografia: F. R. GAHBAUER, *Die Anthropologie des Johannes von Damaskos*, in ThPh 69 (1994), 1-21; S. GERO, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V*, Louvain 1977; B. KOTTER, *Johannes von Damaskus*, in TRE 17 (1988), 127-132; H. G. THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, Berlin 1992.

6. Spiritualità e ascesi

La teologia ascetica/mistica trovò nei monasteri bizantini un'attenzione particolare. Impulsi e incoraggiamenti furono offerti da tutta una serie di scrittori ecclesiastici.

Bibliografia: M. VILLER – K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939, rist. 1989.

a) BARSANUFIO E GIOVANNI

CPG 7350
Quaestiones et responsiones: D. J. CHITTY, t trad. ingl., 1966 (PO 31).
Barsanufio: F. T. LOVATO, trad. it. c, 1991 (CollTP 93).
Barsanufio, Giovanni, Doroteo, antologia: L. REGNAULT, t trad. franc., Solesmes 1967.

I due monaci (prima del 550) vissero come reclusi in un monastero presso Gaza. Ad essi, ritenuti autorità spirituali, si richiedevano consigli per lettera soprattutto da parte di monaci, ma anche da laici. Sono rimaste ca. 850 lettere, scritte nella responsabilità di una paternità spirituale, che offrono una direzione spirituale individuale e una guida per una vita spirituale. L'epistolario registra

anche, come in un repertorio, le domande rivolte. Nacque così una specie di *Apophthegmata Patrum* in forma scritta.

Bibliografia: I. HAUSHERR, *Barsanuphe*, in DSp 1 (1937), 1255-1262.

b) DOROTEO DI GAZA

CPG 7352-7360.

Opera: T. REGNAULT – J. DE PRÉVILLE, t trad. franc., 1963 (SC 92); E. P. WHEELER, trad. ingl., Kalamazoo 1977; M. PAPAROZZI, trad. it. c, 1979 (CollTP 21); L. CREMASCHI, trad. it. c, Roma 1980.

Il discepolo di Barsanufio e Giovanni, abate di un monastero presso Gaza (m. 560/580), lasciò conferenze dottrinarie (*Doctrinae*) sulla vita monastica, lettere e una raccolta di detti.

Bibliografia: J. M. SZYMUSIAK – J. LEROY, *S. Dorothée*, in DSp 3 (1957), 1651-1664.

c) GIOVANNI MOSCO

Prat. spir.: M. J. ROUET DE JOURNEL, trad. franc. c, 1960^2 (SC 12), R. MAISANO, trad. it. c, Napoli 1982.

Giovanni Mosco, nato verso la metà del VI sec., fu monaco a Gerusalemme, in Egitto, sul Sinai e in Antiochia; nel 614 si recò a Roma e morì nel 619; scrisse il *Pratum spirituale* («prato spirituale»), una raccolta di 300 storie (discorsi e fatti edificanti) di famosi asceti.

Bibliografia: E. MIONI, *Jean Moschus*, in DSp 8 (1974), 632-640; P. PATTENDEN, *Johannes Moschus (ca. 550-ca. 634)*, in TRE 17 (1988), 140-144.

d) GIOVANNI CLIMACO

CPG 7850-7853.

Opera: PG 88; C. LUIBHÉID – N. RUSSELL, trad. ingl. c, New York 1982; L. MOORE, trad. ingl., London 1959; P. DESEILLE, trad. franc., Bégrolle-en-Mauges 1978; C. RIGGI, trad. it. c, 1989 (CollTP 80).

Giovanni Climaco, monaco sul Sinai (m. 649), scrisse una «Scala del Paradiso» (*Scala Paradisi*): in 30 capitoli, che debbono rappresentare i gradini della scala, vengono registrati i vizi che il monaco deve evitare e le virtù che egli deve acquisire per poter salire fino alla sua meta, cioè l'amore per Dio nella quiete interiore ed esteriore.

Bibliografia: G. COUILLEAU, *S. Jean Climaque*, in DSp 8 (1974), 369-390.

§ 78. Teologia e letteratura latina dei secoli VI e VII

La letteratura latina mostra nel V e nel VI sec. caratteristiche simili a quelle della letteratura greca. La maggior parte del lavoro teologico-letterario consiste nel raccogliere, custodire e trasmettere: *Lector non nostra leget, sed veterum releget, quod ego loquor illi dicunt, vox mea lingua ipsorum* («Il lettore non legge cose mie, ma rilegge quelle degli antichi; ciò che io dico è ciò che essi dicono, la mia voce è la loro lingua»; Isidoro di Siviglia, *Quaest. Vet.Test.. praef.* 5). Per quanto riguarda il contenuto questa letteratura riprende le discussioni teologiche dell'oriente e fa spesso riferimento all'opposizione contro la politica religiosa imperiale. Essa rispecchia il tentativo di trovare un *modus vivendi* con le popolazioni germaniche, di appartenenza ampiamente ariana. Molte controversie religiose hanno come oggetto la propria affermazione confessionale.

1. Autori nordafricani

a) Fulgenzio di Ruspe

Opera: J. Fraipont, t, 2 voll., 1968 (CChr.SL 91/A); antologia: L. Kozelka, trad. ted. 1934 (BKV).
Psalmus abecedarius contra Arianos: A. Isola, t trad. it. c, 1983 (CorPatr 9).
De remiss. pecc.: M. G. Bianco, trad. it. c, 1986 (CollTP 57).

Fulgenzio, prima monaco, poi vescovo di Ruspe (467-532 o 527), difese la confessione di fede cattolica in Dio uno e trino e nelle due nature in Cristo contro i vandali ariani (*Contra Arianos liber unus; Ad Trasamundum libri III*, ecc.). Negli anni 508-515 venne mandato in esilio in Sardegna dal re dei vandali Trasamondo, e poi di nuovo dal 517 al 523. Contro il semipelagianismo continuò a difendere la dottrina agostiniana della grazia (*Contra Faustum libri* VII, ecc.; cf § 57,2). Nello scritto *De fide* egli cerca di presentare sistematicamente le verità di fede e rappresenta così un primo precursore della teologia scolastica medievale. Si conservano di lui anche prediche e lettere. Nelle controversie teologiche del medioevo Fulgenzio viene citato volentieri come autorità.

Bibliografia: B. Balduin, *Fulgentius And His Sources*, in Tr. 44 (1988), 37-57; R. J. H. Collins, *Fulgentius von Ruspe*, in TRE 11 (1983), 723-727; H. J. Diesner, *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker*, Stuttgart 1966; P. Langlois, *Fulgentius*, in RAC 8 (1972), 632-661; C. Micaelli, *Osservazioni sulla cristologia di Fulgenzio di Ruspe*, in Aug. 25 (1985), 343-360; S. T. Stevens, *The Circle of Bishop Fulgentius*, in Tr. 38 (1982), 327-341.

b) Ferrando di Cartagine

Epist.: J. Fraipont, t, 1968 (CChr.SL 91).
Breviatio canonum: C. Munier, t, 1974 (CChr.SL 149).
Vita Fulg.: G. G. Lapeyre, t trad. franc., Paris 1929; L. Kozelka, trad. ted. 1934 (BKV); A. Isola, trad. it., 1987 (CollTP 65).

Il biografo di Fulgenzio (m. 546/547) fu soprattutto un canonista; la sua *Breviatio canonum* si colloca all'inizio dello sviluppo di un diritto canonico sistematico in occidente. In una serie di lettere egli espresse il proprio giudizio sulla controversia dei Tre Capitoli e sul teopaschismo (cf § 59,2).

Bibliografia: cf CChr.SL 91.

c) Facondo di Ermiane

Opera omnia: J.-M. Clement – R. Vander Plaetse, t, 1974 (CChr.SL 90 A).

Il vescovo di Ermiane (m. dopo il 571) intervenne a difesa dei Tre Capitoli (§ 59,4): lo scritto *Pro defensione trium capitulorum libri* XII contiene numerosi frammenti in latino di Teodoro di Mopsuestia, Diodoro ed Iba di Edessa.

Bibliografia: V. Monachino, *Uno* Speculum principum *in Facondo di Ermiane,* in W. Baum (a cura di), *Kirche und Staat* (FS [scritti in onore di] F. Maass), Wien 1973, 55-80.

d) Primasio

Comm. in Apoc.: A. W. Adams, t, 1985 (CChr.SL 92).

Il vescovo di Adrumeto (m. dopo il 552) fu uno dei pochi nordafricani che aderirono alla condanna dei Tre Capitoli. Egli scrisse un commentario all'Apocalisse che dipende da quello di Ticonio.

Bibliografia: M. Dulaey, *Primasius*, in DSp 12 (1986), 2351-2353.

2. Autori italici

a) Ennodio

Opera: W. Hartel, t. 1882 (CSEL 6); F. Vogel, t, Berlin 1885 (MGH.AA 7).
Vita Epiphanii: M. Cesa, t c, Como 1988; G. M. Cook, t trad. ingl. c, Washington 1942.

Magno Felice Ennodio divenne nel 513 vescovo di Pavia, fu nel 515 e nel 517 legato del papa a Costantinopoli, morì nel 521. Dotato di formazione retorica, cercò di unire le forme dell'antica letteratura classica con elementi cristia-

ni. Della sua vasta produzione letteraria sono da ricordare: 297 lettere, vite di santi, discorsi e poesie. L'*Eucharisticum de vita sua* è un'autobiografia (a imitazione delle *Confessiones* di Agostino). La *Paraenesis didascalica* mostra in una specie di programma scolastico la necessità della formazione classica.

Bibliografia: B. NAEF, *Das Zeitbewußtsein des Ennodius und der Untergang Roms*, in Hist. 39 (1990), 100-123; B. MAROTTA MANNINO, *La* Vita Antoni *di Ennodio fra tradizione classica e cristiana*, in «Orpheus» 10 (1989), 335-357.

b) ARATORE

Hist. apost.: A. P. MC KINLEY, t, 1951 (CSEL 72); R. J. SCHRADER *et al.*, t trad. ingl., Atlanta 1987.

Aratore (m. ca. 550) soggiornò da giovane presso Ennodio, lavorò poi a servizio dello Stato e infine divenne suddiacono a Roma. Scrisse il poema *De actibus Apostolorum* (2326 esametri), che nel 544 recitò pubblicamente in quattro giorni nella chiesa romana di S.Pietro in Vincoli.

Bibliografia: P. ANGELUCCI, *La tecnica poetica di Aratore*, Roma 1990; R. HILLIER, *Arator on the Acts of the Apostles. A Baptismal Commentary*, Oxford 1993; J. SCHWIND, *Arator-Studien. Untersuchungen zur Antike un zu ihrem Nachleben*, Göttingen 1990.

c) DIONIGI IL PICCOLO (*EXIGUUS*)

Opera: PL 67.
Praefationes: F. GLORIE, t, 1972 (CChr.SL 85).
Vita Pachomii lat.: H. VAN CRANENBURGH, t greco-lat., Bruxelles 1969 (SHG 46).

Monaco proveniente dall'oriente [*Schytia minor*, Dobrugia], visse a Roma dal 497 e morì attorno al 550. Fu impegnato nella traduzione di opere greche (per es. la *Vita Pachomii*, il *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, testi di Cirillo d'Alessandria e di teologi orientali contemporanei) e fu intermediario nella controversia teopaschita tra oriente e occidente (cf § 59,2). D'importanza fondamentale furono la sua raccolta di documenti canonici (*Collectio Dionysiana*; cf § 64,3) e i suoi computi per la festa di Pasqua (*Liber de paschate*): egli equiparò il calendario romano all'alessandrino, stabilì la nascita di Cristo al 25 dicembre 754 *ab urbe condita*, con un errore di calcolo di circa 4-7 anni, e divenne così il fondatore della cronologia cristiana (cf § 68,3).

Bibliografia: W. M. PEITZ – H. FOERSTER, *Dionysius Exiguus-Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik*, Berlin 1960.

d) BOEZIO

Opera omnia: PL 63-64.
De cons. philos.: W. WEINBERGER, t, 2 voll., 1934 (CSEL 67; 78); L. BIELER, t, 1984[2] (CChr.SL 94); K. BUECHNER, t, Heidelberg 1977[3]; W. GOTHEIN, t trad. ted., Zürich 1949; E. GEGENSCHATZ –

O. GIGON, t trad. ted., Zürich 1990; R. GREEN, trad. ingl. c, New York 1962; L. OBERTELLO, trad. it., Milano 1979.
In Porph. isag. comm.: S. BRANDT, t, 1906 (CSEL 48).
Opusc. theol.; Cons. philos.: H. F. STEWART *et al.*, t trad. ingl., London ecc. 1973⁹ (LCL).
Opusc. theol.: M. ELSÄSSER, t trad. ted., Hamburg 1988; E. RAPISARDA, t trad. it., Catania 1960.
De inst. mus.: C. M. BOWER – C. V. PALISCA, trad. ingl. c, New Haven/Conn. 1989.
De inst. arithm.: M. MASI, trad. ingl. c, Amsterdam 1983.

Anicio Manlio Severino Boezio (ca. 480-524 o 526?), di antica famiglia nobile romana, entrò dopo un'eccellente educazione a servizio dello Stato ostrogoto e salì fino alla carica di *Magister officiorum.* Nel 524 divenne vittima delle tensioni tra ostrogoti e Bisanzio dopo la fine dello scisma acaciano (cf per questo § 58,2); Teodorico il Grande lo mise in prigione con l'accusa di aver preso parte a una congiura contro il re ostrogoto e lo fece giustiziare a Pavia. Boezio viene considerato come l'« ultimo romano » ed è tra i più autorevoli maestri del medioevo. Del suo progetto di tradurre e commentare Aristotele e Platone poté realizzare solo una piccola parte (per es. le *Categorie* di Aristotele; l'*Isagoge* di Porfirio). Trattò la logica aristotelica in diversi scritti autonomi. *De institutione arithmetica* e *De institutione musica*, traduzioni o rielaborazioni di Nicomaco di Gerasa (I sec. d.C), furono fondamentali per l'aritmetica e la teoria musicale del medioevo. Negli *Opuscula sacra* è raccolta tutta una serie di scritti teologici minori. L'opera più famosa è il *De consolatione philosophiae*, che egli scrisse in prigione: si tratta di un dialogo fittizio con la Filosofia (*mulier reverendi admodum vultus*), che gli offre conforto invitandolo a togliere lo sguardo dai beni apparenti e fallaci di questo mondo e a rivolgerlo ai veri beni, alla conoscenza di Dio e della sua *providentia*.

Bibliografia: M. BALTES, *Gott, Welt, Mensch in der* Consolatio philosophiae *des Boethius. Die* Consolatio philosophiae *als ein Dokument platonischer und neuplatonischer Philosophie*, in VigChr 34 (1980), 313-340; R. BEINHAUER, *Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in* De trinitate *des Boethius*, Wien 1990; H. CHADWICK, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology And Philosophy*, Oxford 1981; P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécedents et postérité de Boèce*, Paris 1967; M. FUHRMANN – J. GRUBER (a cura di), *Boethius*, Darmstadt 1984; S. LERER, *Boethius And Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy*, Princeton 1985; M. LUTZ-BACHMANN, *Natur und Person in den* Opuscula Sacra *des A. M. S. Boethius*, in ThPh 58 (1983), 48-70; J. MAGEE, *Boethius on Signification And Mind*, Leiden ecc. 1989; L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, 2 voll., Genova 1974; L. POZZI, *Boethius*, in TRE 7 (1981), 18-28.

e) CASSIODORO

Opera: A. J. FRIDH – J. W. HALPORN – M. ADRIAEN, t, finora 3 voll. (*Expos. Psalm.; Var.; Anim.*), 1958-1973 (CChr.SL 96-98).
De anima: L. HELBLING, trad. ted. Einsiedeln 1965.
Expos. Psalm.: P. G. WALSH, trad. ingl. c, 3 voll., 1990/1991 (ACW 51-53).
Epist.: T. HODGKINS, trad. ingl., London 1886.
Institutiones: R. A. B. MYNORS, t, 1937, Oxford 1961²; L. W. JONES, trad. ingl., New York 1966. (Cf § 4).

Magno Aurelio Cassiodoro Senatore (485/490-ca. 580) servì il regno ostrogoto nei più alti uffici dello Stato, fino a quando nel 537/538 si ritirò dal servizio pubblico. Dopo il 550 fondò nella sua terra natia, in Calabria, il monastero di Vivario (presso Squillace). Come *vir religiosus* visse qui per la scienza. Dalla sua attività ufficiale hanno origine le *Variae (epistulae)*, una raccolta di scritti ufficiali e formulari che egli mise insieme come modelli per i suoi successori, uno scopo che però sarebbe stato raggiunto soltanto nel medioevo. Frutto della sua attività pubblica e dei suoi sforzi per un'unione tra romani e germani è anche la sua *Storia dei Goti* (che ci è giunta solo attraverso la rielaborazione e l'integrazione di Giordane nel 551; cf § 4,3). Come testimonianza della sua conversione viene considerato il breve scritto *De anima*, che più tardi venne aggiunto alle *Variae.*

A vivario Cassiodoro pensò a una ricca biblioteca, e a tale scopo fece tradurre in latino molte opere greche. Della sua produzione letteraria sono da ricordare, oltre alla *Historia tripartita* (§ 4,3), le *Institutiones divinarum et humanarum rerum* (un'introduzione alle scienze spirituali e profane) e il suo commento ai Salmi (che insieme alle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino rappresenta l'unico commeno latino completo ai Salmi che ci sia giunto dal tempo dei Padri); il commento di Cassiodoro, pur rimanendo saldamente nella *traditio maiorum*, nella *auctoritas patrum*, è tuttavia un'opera originale. Accanto alle *Institutiones* anche l'*Expositio Psalmorum* rappresenta un'introduzione agli elementi fondamentali della scienza cristiana. Cassiodoro è tra i più autorevoli maestri del medioevo.

Bibliografia: S. J. B. Barnish, *The Work of Cassiodorus After His Conversion*, in « Latomus » 48 (1989), 157-187; A. Fridh, *Cassiodor*, in TRE 7 /1981), 657-663; R. Mac Pherson, *Rome in Involution. Cassiodorus'* Variae *in Their Literary And Historical Setting*, Poznan 1989; J. J. O'Donnell, *Cassiodorus*, Berkeley 1979; R. Schlieben, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodoro*, Berlin/New York 1974.

3. Autori gallici

a) Cesario di Arles

Opera omnia: G. Morin, t, Maredsous 1937-1942.
Serm.: G. Morin, t, 2 voll., 1953 (CChr.SL 103/104); M. J. Delage, t trad. franc. c, 3 voll., 1971-1986 (SC 175; 243; 330); M. M. Mueller, trad. ingl., 2 voll., 1956/1964 (FaCh 31); 47).
Opera monastica: J. Courreau – A. De Vogüé, t, trad. franc. c, 2 voll., 1988/1994 (SC 345; 398),
Vita; Testamentum; Epist.: W. Klingshirn, trad. ingl., Liverpool 1994.

Cesario (ca. 470-542) fu monaco a Lerino, poi sacerdote ed abate ad Arles, di cui divenne vescovo dal 502. Le tensioni politiche tra goti, franchi e burgundi resero inquieto il suo lungo episcopato. All'interno della Chiesa pose fine al-

le discussioni sulla dottrina agostiniana della grazia (concilio di Orange del 529; cf § 57,2e) e s'impegnò come zelante pastore d'anime e riformatore della vita monastica ed ecclesiastica (sinodi). L'opera letteraria è costituita essenzialmente dai sermoni (238, alcuni di discutibile autenticità). Essi rivelano una buona formazione retorica, tengono conto comunque della capacità di comprensione delle sue comunità, sono brevi e risultano chiaramente e interamente ispirati alla prassi cristiana. Accanto ad altri scritti minori deve essere ricordata la regola per le monache (*Regula ad virgines*), la regola più antica per monache, che attraversò più fasi di redazione e venne pubblicata nel 534. Chiaramente dipendente da questa regola è quella scritta subito dopo per i monaci (*Regula monachorum*).

Bibliografia: R. J. H. COLLINS, *Caesarius von Arles*, in TRE 7 (1981), 531-536; W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, Cambridge 1994.

b) SIDONIO APOLLINARE

Opera: C. LUETHJOHANN, t, 1887 (MGH.AA 8); W. B. ANDERSON, t trad. ingl., 2 voll., London 1965; A. LOYEN, t trad. franc., Paris 1960-1970.
Carm. 14-15: G. RAVENNA, t trad. it., Bologna 1990.

Sidonio Apollinare (431/432-ca. 480/490) appartenne all'aristocrazia gallo-romana e divenne nel 471 vescovo di Clermont-Ferrand. Come poeta (24 *Carmina*) scrisse completamente nella tradizione classica, in cui s'inserisce anche il suo ampio epistolario.

Bibliografia: P. ROUSSEAU, *In Search of Sidonius the Bishop*, in Hist. 25 (1976), 356-377.

c) AVITO DI VIENNE

Opera: R. PEIPER, t, 1883 (MGH.AA 6,2).
De originali peccato; De sententia Dei: D. J. NODES, t c, Toronto 1985.

Avito (ca. 450-518) divenne nel 490 ca. vescovo di Vienne. Si adoperò per la conversione dei burgundi ariani alla fede cattolica (§ 43,5). 86 lettere documentano il suo impegno politico-ecclesiastico e mostrano la sua presa di posizione in questioni dogmatiche (monofisismo e semipelagianismo). Delle sue omelie solo poche sono rimaste nella loro integrità. Come poeta egli si rivela nel *De spiritalis historiae gestis* (un poema biblico in 2552 esametri su temi dell'AT) e nel *De consolatoria castitatis laude*.

Bibliografia: D. J. NODES, *Avitus of Vienne's Spiritual History And the Semipelagian Controversy. The Doctrinal Implications of Books I-III*, in VigChr 38 (1984), 185-195; J. RAMMINGER, *Konkordanz (zu Avitus von Vienne)*, Hildesheim ecc. 1990; M. ROBBERTS, *Rhetoric And Poetic Imitation in Avitus's Account of the Crossing of the Red Sea*, in Tr. 39 (1983), 29-80; A. RONCORONI, *L'epica biblica di Avito di Vienne*, in VetChr 9 (1972), 303-329.

d) Gregorio di Tours

Opera: B. Krusch – W. Arndt, t, 2 voll., 1884/1885, Berlin 1965² ss. (MGH.SRM 1); M. Heinzelmann, t lat. trad. ted., Darmstadt 1994.
Miraculorum lib. I (Vitae Patrum; In gloria Martyrum): E. James, trad, ingl., Liverpool 1985.
Miraculorum lib. VIII (In gloria Confessorum): R. Van Dam, trad. ingl., Liverpool 1988.
(Cf § 4).

Gregorio (ca. 538-594), appartenente alla nobiltà senatoria della Gallia, divenne nel 573 vescovo di Tours. Il successore di san Martino è noto soprattutto come storico dei franchi nell'epoca merovingia (§ 4,3). Dal suo interesse per la vita dei santi nacquero i *Miraculorum libri VIII*, una voluminosa opera agiografica (su martiri, confessori, monaci della Gallia). Quattro libri sono dedicati esclusivamente alla vita di san Martino e ai miracoli avvenuti sulla sua tomba a Tours (*De virtutibus sancti Martini*).

Bibliografia: A. H. Breukelaar, *Historiography And Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, Göttingen 1994; W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A. D. 550-800)*, Princeton 1988; K. Mitchell, *Saints And Public Christianity in the* Historiae *of Gregory of Tours,* in T. F. Noble (a cura di), *Religion, Culture, And Society in the Early Midlle Ages* (FS [scritti in onore di] E. Sullivan), Kalamazoo 1987, 77-94; B. K. Vollmann, *Gregor von Tours*, in TRE 14 (1985), 184-188.

e) Venanzio Fortunato

Opera: F. Leo – B. Krusch, t, 2 voll., 1881-1885, rist. 1961 (MGH.AA 4,1).
Vita Severini episc. Burdegalensis: W. Levison, t, 1919 (MGH.SRM 7).
Carm. VI,5 (K. Seinmann, trad. ted. c, Zürich 1975.
Vita Martini: G. Palermo, trad. it., 1985 (CollTP 52); S. Tamburri, trad. it., Napoli 1991.

Venanzio Fortunato (ca. 530-subito dopo il 600), originario dell'Italia settentrionale, ricevette la sua formazione a Ravenna e si recò attorno al 567 a Tours presso la tomba di san Martino. Qui conobbe nel monastero della Santa Croce Radegonda (§ 43,8) e la sua figlia adottiva Agnese, all'amicizia delle quali egli dovette molto. Verso la fine della sua vita divenne vescovo di Poitiers. Fortunato ebbe notevoli doti poetiche, acquisite alla scuola degli antichi poeti. Si conservano di lui più di 300 componimenti poetici, costituiti prevalentemente da poesie d'occasione per determinate persone o per determinate circostanze. Di particolare importanza è la sua lirica religiosa: inni in onore della Croce, della Passione, di Maria, ecc. (*Vexilla regis prodeunt* e *Pange lingua gloriosi* sono ancora oggi nell'uso liturgico), come anche il lungo poema *De vita S. Martini*.

Bibliografia: R. Brennan, *The Career of Venantius Fortunatus*, in Tr. 41 (1985), 49-78; R. Collins, *Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus in der Hagiographie des römischen Gallien*, in ZKG 92 (1981), 16-38.

4. Autori spagnoli

a) Martino di Bracara/Braga)

Opera omnia: C. W. BARLOW, t, New Haven 1950.
Opera: C. W. BARLOW, *Iberian Fathers*, trad. ingl., 2 voll. 1968 (FaCh 62/63).
De corr. rust.: M. NALDINI, t trad. it. c, 1991 (BPat 19).

Martino (ca. 515-579), originario della Pannonia, fu monaco in Palestina ed operò da ca. il 550 come abate e missionario tra gli svevi nella Spagna nord-occidentale (cf § 43,2); prima del 572 divenne metropolita di Bracara. Scrisse trattati di contenuto morale-ascetico in appendice a Seneca; per il suo lavoro missionario compose il *De correctione rusticorum*, un'istruzione pastorale che trasmette importanti conoscenze sul paganesimo svevo (utilizzate da Pirmino per il suo *Scarapaus*). Per i monaci del suo monastero di Dumio tradusse dal greco gli *Apophtegmata Patrum* (*Sententiae Patrum Aegyptiorum*) e fece tradurre un'altra raccolta in ordine sistematico dal monaco Pascasio di Dumio.

Bibliografia: R. J. H. COLLINS, *Martin von Braga*, in TRE 22 (1992), 191-194.

b) ISIDORO DI SIVIGLIA

Reg. mon.; Sententiae: J. CAMPOS RUIKZ – I. ROCA MELLA, t, trad. spagn., Madrid 1971.
De eccl. off.: C. M. LAWSON, t, 1989 (CChr.SL 113).
Etymol.: W. M. LINDSAY, t, Oxford 1981ss.; J. ANDRÉ, t, t trad. franc. c, Paris 1981ss.
De natura rerum: J. FONTAINE, t trad. franc., Bordeaux 1960.
Scritti di medicina: W. D. SHARPE, trad. ingl. c, Philadelphia 1964.
Epist.: G. B. FORD, t trad. ingl., Amsterdam 1970².
De ortu et obitu Patrum: C. CHAPARRO GÓMEZ, t, trad. spagn. c, Paris 1985.
(Cf § 4).

Isidoro (ca. 560[?] – 636), l'«ultimo Padre della Chiesa latina», appartenente a una distinta famiglia ispano-romana, successe nel 600 ca. al fratello maggiore Leandro come arcivescovo di Siviglia. Svolse una molteplice attività ecclesiastica e letteraria nel regno visigotico, divenuto nel frattempo cattolico (§ 43,2). Ciò che ci è rimasto della sua opera è costituito soprattutto dalla raccolta, classificazione e trasmissione dei tesori della sapienza antica, ciò che ha fatto di lui uno dei grandi maestri del medioevo.

Sono da mettere in risalto le seguenti opere:

– 20 libri di *Etymologiae/Origines*, una specie di enciclopedia di tutto il sapere del suo tempo.

– Gli scritti esegetici, che trattano questioni d'introduzione alla scienza biblica.

– I *Sententiarum libri* III, che rappresentano un'importantissima opera di contenuto dogmatico.

– Il *De ecclesiasticis officiis*, dove vengono trattate questioni di vita e di amministrazione ecclesiastica.

– Una *Regula monachorum*, scritta per un monastero sconosciuto.

Agli scritti storici appartengono la *Historia Gothorum, Vandalorum et Sueborum* e il *De viris illustribus*. Isidoro lavorò in tutti i suoi scritti con intento compilatorio, creando in tal modo per il suo tempo un'opera di valore eccezionale che, pur nella sua completa fedeltà al passato, doveva servire all'epoca ormai imminente del medioevo.

Bibliografia: P. CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris 1994; R. J. H. COLLINS, *Isidor von Sevilla*, in TRE 16 (1987), 310-315; H. J. DIESNER, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien*, Berlin 1977; J. FONTAINE, *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, London 1988; J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, 2 voll., Paris 1983[2]: J. PÉREZ DE URBEL, *Isidor von Sevilla. Sein Leben, sein Werk und seine Zeit*, Köln 1962.

APPENDICE

Tavole cronologiche

Elenco dei papi fino a Gregorio I

Pietro	+ 64 o 67
Lino	67-76
Cleto (o Anacleto)	76-88
Clemente I	88-97
Evaristo	97-105
Alessandro I	105-15
Sisto I	115-25
Telesforo	125-135
Igino	136-40
Pio I	140-55
Aniceto	154/5-6
Sotero	166-74
Eleuterio	174-89
Vittore I	189-98
Zefirino	198-217
Callisto I	217-22
*Ippolito	217-35
Urbano I	222-30
Ponziano	230-35
Antero	235-36
Fabiano	236-50
Cornelio	251-53
*Novaziano	251-58
Lucio I	253-54
Stefano I	254-57
Sisto II	257-58
Dionisio	260-68
Felice I	269-74
Eutichiano	275-83
Caio	283-96
Marcellino	296-304
Marcello I	307-309
Eusebio	309 o 310
Milziade (o Melchiade)	311-14
Silvestro I	314-35
Marco	336
Giulio I	337-52
Liberio	352-66
*Felice II	355-65
Damaso I	366-84
*Ursino	366-67
Siricio	384-99
Anastasio I	399-402
Innocenzo I	402-17
Zosimo	417-18
Bonifacio I	418-22
*Eulalio	418-19
Celestino I	422-32
Sisto III	432-40
Leone I	440-61
Ilario	461-68
Simplicio	468-83
Felice II (III)	483-92
Gelasio I	492-96
Anastasio II	496-98
Simmaco	498-514
*Lorenzo	498-505
Ormisda	514-23
Giovanni I	523-26
Felice III (IV)	526-30
Bonifacio II	530-32
*Dioscoro	530
Giovanni II (Mercurio)	533-35
Agapito I	535-36
Silverio	536-37
Vigilio	537-55
Pelagio I	556-61
Giovanni III	561-74
Benedetto I	575-79
Pelagio II	579-90
Gregorio I	590-604

Gli imperatori romani e bizantini

Augusto 30 a.C - 14 d.C	
Tiberio	14-37
Caio Caligola	37-41
Claudio	41-54
Nerone	54-68
Galba, Ottone, Vitellio	68-69
Vespasiano	69-79
Tito	79-81
Domiziano	81-96
Nerva	96-98
Traiano	98-117
Adriano	117-38
Antonino Pio	138-61
Marco Aurelio	161-80
Commodo	180-92
Pertinace	193
Settimio Severo	193-211
Caracalla	211-17
Macrino	217-18
Elagabalo	218-22
Severo Alessandro	222-35
Massimino Trace	235-38
Pupieno e Gordiano	238
Gordiano III il G.	238-44
Filippo l'Arabo	244-49
Decio	249-51
Gallo e Volusiano	251-53
Valeriano	253-60
Gallieno	260-68
Claudio II	268-70
Aureliano	270-75
Tacito	275-76
Probo	276-82
Caro	282-84
Diocleziano	284-305
Massimiano *Herculius*	286-305
Costanzo Cloro	305-06
Galerio	305-11
Costantino il Grande	306-37
Massimino Daia	307-13
Licinio	308-23
Costanzo II	337-61
Costantino II	337-40
Costante	337-50
Giuliano l'Apostata	361-63
Gioviano	363-64
Valentiniano I	364-75
Valente	364-78
Graziano	375-83
Valentiniano II	383-92
Teodosio I il Grande	379-95
Onorio	395-423
Giovanni Tiranno	423-25
Valentiniano III	425-55
Avito	455-56
Maggiorano	457-61
Severo	461-65
Ricimero	465-67
Antemio	467-72
Olibrio	472
Glicerio	473
Giulio Nepote	474
Romolo Augustolo	475-76

Arcadio	395-408
Teodosio II	408-50
Marciano	450-57
Leone I	457-74
Leone II e Zenone	474-91
Basilisco	475-76
Anastasio I	491-518
Giustino I	518-27
Giustiniano I	527-65
Giustino II	565-78
Tiberio II	578-82
Maurizio	582-602
Foca	602-10
Eraclio	610-41

Indice dei nomi e delle cose

Indice generale

PARTE I

LA NASCITA DELLA CHIESA E LA SUA AFFERMAZIONE NELL'IMPERO ROMANO FINO ALL'IMPERATORE COSTANTINO